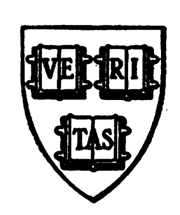

VE RI
TAS

# DIE DÎKSHÂ

ODER

# WEIHE FÜR DAS SOMAOPFER.

---

HABILITATIONSSCHRIFT

DURCH WELCHE

MIT ZUSTIMMUNG DER PHILOSOPHISCHEN FACULTÄT
DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

ZU SEINER

**SONNABEND, DEN 4. MAI, ~~VOR~~MITTAGS 12 UHR**

IM AUDITORIUM No. 2 DES BORNERIANUM

ZU HALTENDEN PROBEVORLESUNG:

ZUR CHARAKTERISTIK DER BRÂHMAṆAS

ERGEBENST EINLADET

**DR. BRUNO LINDNER.**

---

LEIPZIG
DRUCK VON PÖSCHEL & TREPTE
1878.

# Einleitung.

In seiner für unsere heutige Methode des Vedastudiums grundlegenden Schrift: „Zur Litteratur und Geschichte des Weda“ hat Roth auch gelegentlich darauf hingewiesen, in welcher Weise die Erklärung der zum Zweck des Rituals zusammengestellten Texte anzugreifen ist. Er sagt dort S. 10: „Dass das erste Princip der Anordnung der beiden Weden (Vâjasanêyi-Saṃhitâ und Sâma-Vêda ein liturgisches sei, bedarf keiner Bestätigung, und das Wichtigste, was für den Einen wie für den andern geleistet werden kann, besteht in der Nachweisung dieser mehr oder weniger losen Verbindung des Textes mit der Ceremonie. Die Erklärung desselben aber, wie wir sie fordern, wird nothwendig auf den Zusammenhang der Stellen, d. h. auf den Rik zurückgehen müssen. Beide verlangen nur da eine Erläuterung, wo sie vom ersten Weda abweichen.“ Natürlich kann auch in letzterem Falle, wenn eine Stelle nicht im Zusammenhang erhalten ist, das Princip der Erklärung nur dasselbe sein, d. h. wir müssen, wo es irgend möglich ist, die einzelnen Worte des Spruches da suchen, wo sie im Zusammenhang vorkommen, und danach ihre Bedeutung bestimmen, sowie die Handlung zu ermitteln suchen, die sie zu begleiten hatten. Wir können uns dabei nicht binden an die Erklärung der Worte, wie sie in den Brâhmaṇas gegeben ist, denn das ist auf den ersten Blick klar, dass dort Text und Ceremonie nicht zusammenstimmen, sondern dass das Ritual sich verändert hat, während die begleitenden Sprüche in der alten Ordnung erhalten blieben, sodass es vielfacher etymologischer und mythologischer Künsteleien und Spitzfindigkeiten von Seiten der Verfasser der Brâhmaṇas bedurfte, um beide nothdürftig in Einklang zu bringen. Bis jetzt ist der Versuch noch nicht gemacht worden, zu ermitteln, welche zu Grunde liegende Handlung wir nach dem Wortlaute der Sprüche zu erwarten haben, und es ist auch sehr schwer, ja oft wohl unmöglich, dieselbe

nachzuweisen, da die Sprüche sich vielfach in ganz allgemeinen Ausdrücken bewegen, die gar keinen Anhalt bieten, theils auch Worte enthalten, die sonst im Zusammenhang nicht vorkommen. Wir müssen uns da oft mit dem Nachweis begnügen, dass der Sinn der Worte nicht der im Brâhmaṇa angegebene sein kann; aber für den wirklichen Sinn derselben sind wir auf ein unsicheres Rathen angewiesen. Es ist also vorläufig nicht möglich, ein vollständiges Bild des der Saṃhitâ zu Grunde liegenden Rituals zu geben, nur so viel scheint sicher zu sein, dass dasselbe weit einfacher war, als das im Brâhmaṇa dargestellte, und dem einfachen Cultus, wie er uns im Rigvêdâ entgegentritt, noch näher stand. Es könnte nun freilich fraglich sein, ob nicht schon zur Zeit der Zusammenstellung der Saṃhitâ der ursprüngliche Sinn der Sprüche verloren gegangen war, und die Sammlung wirklich für ein Ritual gemacht wurde, wie es uns im Brâhmaṇa vorliegt. Es würde also dann die Weiterentwicklung des Rituals nicht zwischen Saṃhitâ und Brâhmaṇa, sondern, um mich kurz auszudrücken, zwischen Rigvêda und Brâhmaṇa fallen; und es würde dann die Sammlung und Zusammenstellung der Saṃhitâ in verhältnissmässig späte Zeit zu setzen sein. In der Tâittirîya Saṃhitâ finden wir die Sammlung der Sprüche verbunden mit einer Erklärung, die der des Çat. Br. wesentlich gleich ist, freilich müsste dort noch untersucht werden, ob nicht die Erklärungen späteren Ursprungs sind und erst später an den ursprünglichen Text angefügt sind. An sich wäre die oben bezeichnete Annahme nicht unmöglich; doch spricht dagegen der Umstand, dass die Saṃhitâ, soweit wir die Worte verstehen und die zu Grunde liegenden Handlungen errathen können, ein vollständiges, in sich abgerundetes Ritual repräsentirt. Ferner sind im Çat. Br. einzelne Verse der VS., für die, wie es scheint, in dem damaligen Ritual sich keine Verwendung mehr fand, einfach ausgelassen, auch in den Büchern, die sonst der Anordnung der Saṃhitâ folgen. Eine Untersuchung der in der VS. vorliegenden Sprachformen würde wohl auch eine weit frühere Abfassungszeit für dieselbe ergeben, als für das Çat. Br. Dass das Ritual zur Zeit, als die Brâhmaṇas entstanden, noch vielfach im Schwanken begriffen war, und noch keineswegs so fest formulirt war, wie etwa zur Zeit der Entstehung des Epos, dafür haben wir den Beweis theils darin, dass die Verfasser mannigfache Abweichungen anderer Schulen sowie einzelner Lehrer zu bekämpfen hatten; theils darin, dass bei ihnen das Bewusstsein lebendig war, dass sie selbst vielfach in Widerspruch standen mit früher geltenden Gebräuchen (s. die Stellen dafür bei Weber Ind. Stud. X, 156 ff.). Eine Erinnerung ferner daran, dass VS. und Çat. Br. nicht im Einklang stehen, möchte ich

darin erkennen, dass Yâjñavalkya, der für den Verfasser der Saṃhitâ gilt, im Brâhmaṇa mehrfach als Vertreter freierer Ansichten erscheint gegenüber den strengen Satzungen, die dies zur Geltung bringen will.

Den Uebergang von dem einfachen Ritual der Saṃhitâ zu dem complicirten des Brâhmaṇa hat man sich wohl so zu denken, dass sich nach und nach in ersteres eine ganze Anzahl von Handlungen eindrängte, während die Ordnung der Sprüche im Wesentlichen dieselbe blieb. Es stellte sich dabei natürlich eine Incongruenz des Textes mit der Ceremonie heraus, und es musste das Bedürfniss entstehen, beide, da man nicht zu ändern wagte, so gut es ging in Einklang zu bringen: ein Bedürfniss, dem im Brâhmaṇa genügt wird. Was man dazu für gewaltsame Mittel anwenden musste, lehrt ein Blick auf die beiden Texte: wo Etymologie oder willkürliche Identificirung nicht mehr ausreichten, mussten ad hoc erfundene Mythen, denen der Stempel secundären Ursprungs deutlich aufgedrückt ist, die Kluft überbrücken helfen. Letzterer Umstand paralysirt etwas die religionsgeschichtliche Bedeutung, die sonst die Brâhmaṇas, namentlich das Çat. Br., durch den Schatz der in ihnen verarbeiteten Mythen für uns haben; sie sind jedenfalls mit Vorsicht zu benutzen und echte alte Mythen mit grosser Sorgfalt von späteren Zuthaten und Erzeugnissen priesterlicher Phantasie zu scheiden. Am leichtesten sind natürlich die ganz neuen Erfindungen herauszukennen: doch zeigen auch wirklich alte Mythen vielfache Zusätze und Entstellungen, sodass die echte Gestalt derselben nur durch sorgfältige Vergleichung zu gewinnen ist.

Die Ermittelung des der VS. zu Grunde liegenden Rituals und eine Vergleichung des im Çat. Br. dargestellten mit jenem einerseits, sowie andererseits mit dem der übrigen Brâhmaṇas, würde nicht nur für die Weiterentwicklung des Rituals, sondern auch für die Weiterbildung religiöser Anschauungen und Begriffe und somit für die allgemeine Religionsgeschichte sicherlich manche interessante Thatsache ans Licht bringen.

Es soll nun im folgenden der Versuch gemacht werden, zunächst an einem kleinen Abschnitt diese Vergleichung anzustellen, und zwar an einem Abschnitt, in dem der ursprüngliche Sinn der Worte der Saṃhitâ noch verhältnissmässig am leichtesten zu ermitteln ist. Als solchen habe ich ausgewählt die im Anfang des 3. Buches des Çat. Br. enthaltene Darstellung der dîkshâ oder Weihe zur Begehung eines Sômaopfers, wozu die Sprüche VS. IV, 1—16 sich verzeichnet finden. Zur Vergleichung sind herangezogen TS. 1, 2, 1—3; 6; 1, 1—4 und Ait. Br. 1, 1—6. In dem TBr. fehlt leider der Abschnitt über die dîkshâ

Ich bemerke dazu im Voraus, dass in diesen beiden Texten sich ein weniger complicirtes Ritual zeigt, als im Çat. Br., wenn auch sonst die Art der Behandlung dieselbe ist, z. B. finden sich auch dort die zum Zweck der Erklärung erfundenen Erzählungen und auch die Art der symbolischen Erklärung der Handlungen ist dieselbe. Die Sprüche sind in der TS. wesentlich in derselben Ordnung aufgeführt, doch zeigen sich in den Worten vielfach andere Lesarten, ebenso in den im RV. und AV. enthaltenen Versen, gegenüber jenen Texten.

---

# Die dîkshâ.

## Çatapatha-Brâhmaṇa III, 1, 1 — 2, 2.

---

### 1, 1. Wahl des Opferplatzes und Errichtung der Hütte.

Man wählt einen Opferplatz: was das höchste ist, das soll man wählen, worauf etwas anderes als Erde nicht liegt; von da aus stiegen die Götter zum Himmel empor, und zu den Göttern steigt der empor, der sich weiht; er opfert auf einem von Göttern besuchten Opferplatz Wenn etwas anderes als Erde darauf läge, so würde er beim Opfern gleichsam niedriger stehen, deshalb soll man das wählen, was da. höchste ist. (1)

**yad anyad bhûmêr nâbhiçayîta: zu denken ist jedenfalls an grosse Felsblöcke oder so etwas, sodass die Worte wesentlich dasselbe bedeuten wie in Vers 2: samaṃ syât.**

Dieser (Platz) welcher hoch ist, soll eben sein; eben seiend soll er nicht bröcklich sein; nicht bröcklich seiend soll er nach Osten abfallend sein, denn im Osten ist die Gegend der Götter; ferner nach Norden abfallend, denn im Norden ist die Gegend der Menschen; nach Süden soll er ansteigend sein, denn das ist die Gegend der Väter: wenn er nach Süden abfallend wäre, so würde der Opferer bald in jene Welt gehen, so aber lebt der Opferer lange: deshalb soll er nach Süden ansteigend sein. (2)

Nicht soll man nach vorn (Osten) den Umfang eines Opferplatzes übrig lassen, denn für den feindlichen Vetter desselben (des Opferers) wird dies freigelassen; beliebig mag es sein nach Süden, ebenso nach Norden; vollkommen aber ist ein Opferplatz, bei dem nach Westen der

Umfang eines Opferplatzes übrig gelassen wird, denn schnell kommt zu ihm von Norden her das Götteropfer. So weit nun vom Opferplatz. (3)

Der Opferplatz soll also eine kleine Hochebene sein mit festem Boden, nach Osten und Norden sich etwas senkend, dagegen nach Süden ansteigend. Die Himmelsgegenden spielen bei den Indern, wie bei den Griechen und Römern beim Opfer eine grosse Rolle: Der Opferer stand nach Osten gewendet, denn von dort kommen die Götter herbei; das Opfer kommt von Norden, wohl deshalb, weil der Hauptbestandtheil des Opfers, der Sôma, von den nördlichen Bergen kam. Im RV. findet sich, soviel ich gesehen habe, nichts von dieser Bedeutung der Himmelsgegenden, und auch Sâtyayajña und Yâjñavalkya legen für diesen Fall wenig Gewicht auf dieselben, wie wir aus den beiden folgenden Versen sehen. — Nach vorn, also zwischen dem Opferer und den Göttern, soll man nicht soviel Raum freilassen, dass etwa noch ein Feind einen Opferplatz dort einrichten kann, denn sonst würden die Götter zuerst zu jenem gelangen. Der Ausdruck dvishan bhrâtṛvyas zeigt, dass auch damals die nächsten Verwandten nicht immer im besten Einvernehmen mit einander standen, sondern dass Zwistigkeiten innerhalb der Familien zur Regel geworden waren.

Da sagte nun Yâjñavalkya: „Wir gingen aus, für den Vârshṇya einen Opferplatz zu suchen; da sprach Sâtyayajña: „Diese ganze Erde, die göttliche, ist Opferplatz, wo immer auf ihr man mit einem Yajusvers einfriedigend opfern lässt.“ (4)

„Die Priester sind Opferplatz; wenn gelehrte unterrichtete und kundige Brahmanen opfern lassen, dann ist es richtig, das bedenken wir zunächst.“ (5)

Nach der Ansicht beider Lehrer kommt es nicht auf Lage oder Beschaffenheit des Opferplatzes an, sondern darauf, dass das Opfer selbst richtig vor sich geht und dass man Priester dazu nimmt, die die Sache ordentlich verstehen. yâjayêt das Caus. von yaj bedeutet: Jmd. opfern lassen, d. h. bei seinem Opfer als Priester fungiren, für ihn opfern.

Darauf errichtet man eine Hütte oder einen Schuppen, die nach Osten gerichtet ist, denn im Osten ist die Gegend der Götter, von Osten her nach Westen gewandt gelangen die Götter zu den Menschen, daher spendet man ihnen nach Osten gewandt stehend. (6)

prâcînavaṃçam: vaṃça bedeutet nach dem PW. die Latten, die auf den Balken aufliegen, bes. die in der Längenrichtung des Daches laufenden, die die Orientirung des Hauses anzeigen. Im Osten haben wir uns jedenfalls die Thüre zu denken, da ja die Hütte den Göttern zugekehrt sein soll.

Deshalb soll er nicht mit dem Kopf nach Westen gerichtet liegen: „Dass ich nur nicht mich gegen die Götter ausstreckend daliege.“ —

Die südliche Himmelsgegend ist die der Väter, die westliche die der Schlangen; von wo die Götter aufstiegen, das ist die vollkommene; die nördliche Himmelsgegend ist die der Menschen, deshalb baut man bei den Menschen eine Hütte oder einen Schuppen nach Norden gerichtet, denn im Norden ist die Gegend der Menschen; für einen Geweihten bestimmt ist die nach Osten gerichtete (Hütte), nicht für einen Ungeweihten. (7)

Die Erwähnung der übrigen Himmelsgegenden ist hier sehr überflüssig, zeigt aber, wie formelhaft zum grossen Theil das Çat. Br. abgefasst ist. sâishâhînâ die vollkommene d. h. die obere, nach dem Himmel zugerichtete, sonst ûrdhvâ genannt; âhîna als Beiwort der Himmelswelt s. Ait. Br. 6, 18. Dass der Norden als die Himmelsgegend der Menschen bezeichnet wird, beruht wohl auf einer Erinnerung daran, dass im Norden die Ursitze des Volkes lagen, und dass sie von daher eingewandert waren. — Der Geweihte wird ein Gott, daher ist die für ihn bestimmte Hütte zu den Göttern hingewendet, nicht zu den Menschen.

Diese (Hütte) schliesst man ringsum: „damit es nicht auf ihn regnet": iti nvêvá varshâ. Zu den Göttern wendet sich der, der sich weiht, er wird einer der Götter; abgesondert von den Menschen sind die Götter, gleichsam abgesondert ist das, was rings geschlossen ist, deshalb schliesst man sie ringsum. (8)

nêd abhivarshât scil. dîkshitam cf. 53. 3, 1, 1, 2: yad vâi dîkshitam bhivarshati divyâ âpô 'çântâ ôjô balam dîkshâm tapô 'sya nirghnanti: wenn es auf den Geweihten regnet, dann vernichten die himmlischen Wasser, da sie nicht beschwichtigt sind, seine Kraft, Stärke, Weihe und Busse. Das Wasser ist nämlich nach der Anschauung der Brâhmaṇas ein sehr gefährliches Element, es wird identificirt mit dem Donnerkeil und muss immer vor dem Gebrauch besänftigt werden, damit es keinen Schaden anrichtet; s. z. B. in unserm Stück 1, 2, 6. Die Worte nvêva varshâ können wohl nicht ursprünglich im Text gestanden haben, sondern sind als Glossen zu betrachten und können etwa bedeuten: das bezieht sich auf die Regenzeit: wenn wir varshâ im gewöhnlichen Sinne des Wortes fassen; oder: damit ist der Regen gemeint: eine allerdings ziemlich überflüssige Randbemerkung. Derartige in den Text eingedrungene Glossen haben wir auch sonst im Çat. Br. zu erkennen; z. B. nimmt Delbrück mit Recht eine solche an 1, 8, 1, 3 s. Altind. Tempuslehre S. 119 (ebenso Böhtlingk Chrestomathie S. 356).

Da soll nicht jeder hinzutreten, sondern nur entweder ein Brâhmaṇa oder ein Râjanya oder ein Vâiçya, denn die sind opferfähig. (9)

Er soll nicht mit jedem sprechen: zu den Göttern wendet sich der, der sich weiht, er wird einer der Götter; die Götter sprechen aber nicht mit jedem, sondern nur mit einem Brâhmaṇa oder Râjanya oder Vâiçya,

denn die sind opferfähig. Wenn er daher mit einem Çûdra zu reden hat, soll er zu einem von jenen (einem Angehörigen der 3 oberen Kasten) sagen: „Sprich so zu ihm, sprich so zu ihm“: das ist in diesem Falle das Verfahren eines Geweihten. (10)

Ueber die Kastenverhältnisse zur Zeit der Brâhmaṇas s. Weber Ind. Stud. X, 1—160, unsere Stelle das. S. 11. Gerade im Çat. Br. treten dieselben scharf hervor, während anderwärts die Behandlung derselben vielfach eine laxere ist. imam iti vicakshva: iti nach Sây. = êvam.

Nachdem er darauf die beiden Reibhölzer in die Hand genommen hat, wählt er den Platz für die Hütte, und den zum Vordertheil derselben gehörigen Hauptpfosten ergreifend sagt er folgenden Yajusvers:
VS. 4, 1 a. „Wir sind gekommen zu diesem Opferplatz der Erde, an dem
TS. 1, 2, 3, 3 alle Götter Gefallen hatten“, so wird dies von ihm (dieser sein
3, 1, 1, 4. Opferplatz) allen Göttern gefällig und den gelehrten und unterrichteten Brahmanen; was von ihm die gelehrten Brahmanen mit den Augen sehen, das ist ihnen gefällig. (11)

Wenn er aber sagt: „Woran alle Götter Gefallen hatten“, so ist
VS. 4, 1 b. das von ihm allen Göttern gefällig. „Mit Rik und Sâman zum Ziel
TS. 1, 2, 3, 3 gelangend und mit Yajusversen“: mit Rik Sâman und Yajusversen
3, 1, 1, 4. gelangt man zur Vollendung des Opfers; zur Vollendung des Opfers möchte ich gelangen: das meint er damit. „Wollen wir uns am Gedeihen des Reichthums samt Labung erfreuen“: Fülle ist das Gedeihen des Reichthums, Glück ist die Fülle, er spricht damit ein Gebet. „Sam ishà madêma“: isham madati sagt man von einem, der Glück erlangt, der die höchste Stufe erreicht, deshalb sagt er: sam ishâ madêma. (12)

çâlâm adhyavasyati habe ich mit dem PW. übersetzt: er wählt den Platz für die Hütte. Es ist dann das Vorhergehende so zu erklären, dass zunächst das Resultat der Handlung, der Bau der Hütte vorausgenommen ist, eine Eigenthümlichkeit des Stils, die sich sonst auch im Çat. Br. findet; darauf werden noch nähere Angaben über die Art des Baues gegeben und dann endlich das erwähnt, was eigentlich beiden vorausgehen sollte, nämlich das Aussuchen des Platzes für die Hütte. Dass nachher dieselbe in der angegebenen Weise wirklich gebaut wird, wird natürlich als selbstverständlich nicht noch einmal erwähnt. Ebenso erklärt Sâyana das Wort durch: çâlâm niçcinuyât. Man könnte freilich auch übersetzen: er tritt in die Hütte ein. sthûnârâjá ist nach dem Comm. madhyê sthita unnatastambhaḥ, also ein in der Mitte stehender aufgerichteter Pfosten, wegen pûrvârdhya haben wir uns wohl zwei solche im Innern der Hütte zu denken. Diesen ergreift der Adhvaryu und bestimmt durch ihn den Platz für die Hütte. — Der Vers steht mit geringen Abweichungen zweimal in der TS., es heisst dort im 2. pada: viçvê dêvâ yad ajushanta

pûrvê. Der Sinn desselben ist klar und bedarf keiner Erläuterung. Der Wunsch, zur Vollendung des Opfers zu gelangen, kehrt häufig wieder, und war bei der Complicirtheit des Rituals und der vielfachen dadurch gegebenen Möglichkeit, einen Fehler zu begehen, der den Erfolg des ganzen Opfers in Frage stellte, gewiss sehr berechtigt.

---

Der in unserm Abschnitt beschriebene Vorgang findet sich TS. 6, 1, 1, 1 in folgender Weise dargestellt: Er macht einen nach Osten gerichteten (Schuppen, vimitam): Die Götter und Menschen theilten unter sich die Himmelsgegenden, die östliche (erhielten) die Götter, die südliche die Väter, die westliche die Menschen, die nördliche die Rudra; dadurch, dass er (die Hütte) nach Osten gerichtet macht, wendet sich der Opfernde zu der Welt der Götter. Er schliesst sie rings, denn geschieden ist die Welt der Götter von der Menschenwelt: es ist nicht leicht, aus dieser Welt zu gehen: so sagt man, denn wer weiss das, ob er in jener Welt sein wird, oder nicht. Nach den Himmelsrichtungen macht er Fenster: zur Gewinnung der beiden Welten. —

Im Ait. Br. ist weder von der Wahl des Opferplatzes, noch vom Bau der Hütte etwas erwähnt.

## 1, 2. Abscheeren von Haar und Bart und Abschneiden der Nägel, Bad, Anlegen des Gewandes.

Am Nachmittag soll er sich weihen. Vor dem Abscheeren von Haar und Bart mag er essen, was er will oder was er bekommen kann, denn von da an wird die vrata-Milch seine Nahrung; wenn er aber keine Lust hat zu essen, braucht er auch nicht zu essen. (1)

Was im vorhergehenden Abschnitt beschrieben ist, fällt hiernach auf den Vormittag, zu Mittag darf er noch essen, was er will; er braucht aber nicht zu essen: diese Bemerkung wohl wegen des Gegensatzes gegen die später folgenden Vorschriften über die vrata-Milch, die der Geweihte zu den vorgeschriebenen Zeiten zu sich nehmen muss. Hierüber s. 2, 2.

Darauf macht man im Norden der Hütte einen Verschlag, dahinein stellt man ein Gefäss mit Wasser, dazu tritt der Barbier. Er schneidet sich nun Haupthaar und Bart ab und beschneidet die Nägel; es ist nämlich am Menschen das unrein, woran das Wasser nicht haftet; an seinem Haar und Bart und an den Nägeln haftet das Wasser nicht: weshalb er daher Haar und Bart abschneidet und die Nägel beschneidet: rein geworden will ich mich weihen. (2)

Aehnlich TS. 6, 1, 1, 2: Er schneidet sich Haar und Bart ab und beschneidet die Nägel; das ist todte Bedeckung, nämlich Haar und Bart

(mṛtâ tvag, weil man in ihnen kein Gefühl hat) und ist unrein, nachdem er also die todte Bedeckung, die unreine, abgethan hat und opferfähig geworden ist, begeht er das Opfer.

Da scheeren sich nun einige am ganzen Körper: „ganz rein geworden werden wir uns weihen"; das soll er aber nicht so machen, sondern wenn er sich Haupthaar und Bart abschneidet und die Nägel beschneidet, wird er rein, deshalb soll er sich Haupthaar und Bart abschneiden, und die Nägel beschneiden. (3)

Er beschneidet zunächst die Nägel, zuerst an der rechten Hand — an der linken Hand zuerst bei den Menschen, aber so bei den Göttern —; zuerst an den Daumen — an den kleinen Fingern zuerst bei den Menschen, aber so bei den Göttern. (4)

Im ganzen Verlauf wird ängstlich darauf gesehen, nur ja nichts so zu machen, wie es sonst gewöhnlich bei den Menschen gemacht wird, denn verfehlt ist das beim Opfer, was menschlich ist, daher auch bei den geringsten Kleinigkeiten alles möglichst verkehrt gemacht wird.

Den rechten Backenbart kämmt er zuerst — den linken zuerst bei den Menschen, aber so bei den Göttern. (5)

VS. 4, 1 c. Den rechten Backenbart besprengt er zuerst: Diese Wasser mögen mir zum Heil sein, die göttlichen; weshalb er sagt: diese Wasser mögen mir zum Heil sein, die göttlichen: ein Donnerkeil sind die Wasser; ein Donnerkeil nämlich sind die Wasser, deshalb machen sie eine Vertiefung, wo sie laufen, und versengen, wo sie stehen bleiben. Diesen Donnerkeil also besänftigt er hiermit, dann verletzt ihn besänftigt dieser Donnerkeil nicht, deshalb sagt er: diese Wasser mögen mir zum Heil sein, die göttlichen. (6)

Den Vers sagt dazu der Adhvaryu s. Vs. 8.; der Wechsel des Subjects, ohne dass das neue Subject bezeichnet wird, macht in den Brâhmaṇas oft das Verständniss namentlich das Erkennen der Situation sehr schwierig. Bis Vs. 4 ist es jedenfalls der Opfernde, der die Handlung an sich vornimmt, da das Verbum in Medium gebraucht ist, in den beiden folgenden Versen ist es nicht zu unterscheiden, ob es der Opfernde oder der Adhvaryu thut; den Vers sagt aber jedenfalls der Adhvaryu.

VS. 4, 1 d. TS. 1, 2, 1, 1. Darauf legt er einen Darbhagrashalm dazwischen: O Kraut schütze: ein Donnerkeil ist das Scheermesser; so verletzt ihn dieser Donnerkeil, das Scheermesser, nicht. Darauf setzt er mit dem Messer an: O Messer verletze ihn nicht:*) ein Donnerkeil ist das Scheermesser, so verletzt ihn dieser Donnerkeil, das Scheermesser, nicht. (7)

VS. 4, 1 e. TS. 1, 2, 1, 1.

*) Ich übersetze im Folgenden zunächst immer nach der Auffassung des Brâhmaṇa.

Die beiden Sprüche beziehen sich wahrscheinlich auf das Herbeischaffen einiger Opferutensilien; svadhitê mâinaṃ hiṃsîḥ ist wohl als Anrede an das zum Behauen des yûpa dienende Beil zu fassen, auf keinen Fall kann svadhiti das Scheermesser bezeichnen. In der TS. ist der Spruch ebenso verstanden, wie an unserer Stelle, hinzugefügt ist dort noch: dêvaçrûr êtâni pravapê: den Göttern gehorsam schneide ich dies ab. An einer spätern Stelle, wo von der Herrichtung des yûpa die Rede ist, wird derselbe Spruch in der TS. 6, 3, 3, 2, an das Beil gerichtet (Çat. Br. 3, 8, 2, 12 an das Schlachtmesser).

Nachdem er etwas abgeschnitten hat, wirft er es in das Wassergefäss. Schweigend besprengt er den oberen Backenbart, schweigend legt er den Darbhagrashalm dazwischen, schweigend setzt er mit dem Messer an, und schweigend wirft er, was er abgeschnitten hat, in das Wassergefäss. (8)

Darauf giebt er dem Barbier das Messer, der rasirt ihm Haar und Bart ab; wenn er ihm Haar und Bart abrasirt hat, (9)

dann badet er: unrein ist der Mensch und was er unrechtes redet, dadurch wird er inwendig faul; rein sind aber die Wasser: rein geworden will ich mich weihen; eine Seihe sind die Wasser: durch die Seihe geläutert will ich mich weihen: deshalb badet er. (10)

Die Versabtheilung im Çat. Br. ist sehr ungeschickt gemacht, indem vielfach Sätze auseinandergerissen sind, so auch hier. yadâ-vapati wohl für das Präteritum, oder: während er ihm Haar und Bart abrasirt. Worin der Opfernde eigentlich badet, ist nicht ersichtlich, jedenfalls befindet er sich noch in dem Verschlag im Norden der Hütte, doch ist nicht gesagt, dass dort irgend eine Vorrichtung zum Baden angebracht ist. An blosses Waschen zu denken, ist nicht möglich wegen ud êmi im 12. Vs.

Er badet: Die mütterlichen Gewässer mögen uns reinigen: **VS. 4, 2 a.**
Damit meint er nämlich: sie mögen reinigen; mit Ghṛta mögen uns **TS. 1, 2, 1, 1 RV. 10, 17, 10**
läutern die mit Ghṛta geläuterten: das ist wohlgeläutert, wenn **AV. 6, 51, 2.**
man einen mit Ghṛta läuterte, deshalb sagt er: mit Ghṛta mögen uns läutern die mit Ghṛta geläuterten; denn allen Schmutz führen fort die göttlichen: viçva ist gleich sarva, Unreinigkeit ist der Schmutz, also: denn alle Unreinigkeit führen sie von uns weg, deshalb sagt er: denn allen Schmutz führen fort die göttlichen. (11)

Da hier die Beziehung des Verses zur Cerimonie klar ist, bedurfte es nur einer Worterklärung, die beiden nicht mehr gebräuchlichen Worte víçva und riprá werden durch sárva und amêdhyá ersetzt. riprá kommt ausser an unserer Stelle, wo der Vers offenbar dem RV. entnommen ist, nur im RV. und AV. vor. Beim ersten pada ist die Wiederholung des çundhayantu scheinbar sehr überflüssig. Im AV. findet sich dafür die Variante sûdayantu.

VS. 4, 2 b. Darauf steigt er heraus aufrecht nach Osten gewandt: Aus ihnen gehe ich heraus, rein, geläutert; denn er geht aus ihnen rein und geläutert heraus. (12)

prâñ nach Osten gewandt, udáñ zur Erklärung der Präposition ud.

Nach TS. 6, 1, 1, 2 nimmt er das Bad an einem heiligen Badeplatz (tîrthá), es heisst dort: Als die Angiras in die himmlische Welt gingen, warfen sie Weihe und Busse ins Wasser; im Wasser badet er, dadurch macht er sich Weihe und Busse recht eigentlich zu eigen; an einem heiligen Badeplatz badet er (tîrthê), denn in einen Badeplatz warfen jene dieselbe (die dîkshâ); an einem heiligen Badeplatz badet er, der Badeplatz ist allen gemeinsam (?).

Darauf legt er das Gewand um; zur Vollständigkeit legt er ihm damit sein eigenes Fell um, denn was jetzt das Fell der Kuh ist, das war im Anfang am Menschen. (13)

Die Götter sprachen: Die Kuh trägt dies All, wohlan das Fell, das am Menschen ist, das wollen wir der Kuh geben, damit wird sie Regen, damit Kälte, damit Hitze aushalten. (14)

Sie schunden den Menschen und legten der Kuh das Fell um, damit hält sie Regen, damit Kälte, damit Hitze aus. (15)

Denn geschunden ist der Mensch, wo daher irgend bei ihm Kuçagras oder sonst etwas einschneidet, da springt das Blut heraus; ihm legten sie dies als Fell um, nämlich das Kleid, deshalb trägt kein anderer als der Mensch ein Kleid, denn ihm legten sie das als Fell um. Daher wünscht er schön gekleidet zu sein: mit meinem eigenen Fell möchte ich versehen sein; daher sieht man gern einen schön gekleideten, wenn er auch hässlich ist, denn er ist mit seinem eigenen Fell versehen. (16)

Nicht aber kann ein Nackter einer Kuh nahe kommen; es weiss nämlich die Kuh: ich trage sein Fell, und sie zittert, weil sie fürchtet: er wird mir das Fell nehmen. Daher schmiegen sich die Kühe an einen schön gekleideten gern an. (17)

Es ist bei dieser ganzen Geschichte schwer zu entscheiden, ob sie wirklich auf einer alten Sage beruht — wir hätten dann schon in grauer Vorzeit eine Art Darwinismus — oder ob sie nur erfunden ist, um die Nothwendigkeit der Bekleidung für den Menschen und der Salbung bei der Weihe zu motiviren. Die Fassung ist natürlich völlig modern. Der letzte Satz bezieht sich jedenfalls auf die Beobachtung, dass die Kühe lebhafte Farben lieben und sich Menschen, die solche tragen, gern nähern.

Von diesem Gewand nun gehört dem Agni der Saum, dem Vâyu der anuchâda, der Schurz den Vätern, den Schlangen der Vorstoss, allen

Göttern die Fäden, die feinen Löcher im Gewebe den Gestirnen: so sind damit alle Götter verbunden, daher ist es ein Weihegewand. (18)

Ebenso wird TS. 6, 1, 1, 3 das Gewand des Geweihten zu allen Göttern in Beziehung gesetzt: Dem Agni gehört die Franseneinfassung, dem Vâyu das vâtapânam, den Vätern der Schurz, den Kräutern der Vorstoss, den Aditya das Gewebe, allen Göttern der Einschlag, den Gestirnen die feinen Löcher im Gewebe: so ist dies, nämlich das Gewand, allen Göttern gehörig; wenn er ihn mit dem Gewand sich weihen lässt, lässt er ihn mit allen Gottheiten sich weihen. — Was anuchâda ist, weiss ich nicht, Sây. erklärt es durch: anulômam âchâdyatê; es wird wohl den vâtapâna der TS. entsprechen.

Dasselbe soll nicht ausgeschlagen sein, dass es sich nicht abnutzt; er soll es aber walken lassen: „was von ihm eine unreine spinnt oder webt, das möge rein sein"; wenn es aber nicht ausgeschlagen ist, soll er es mit Wasser besprengen: „es möge rein sein"; darauf soll er sich mit demselben, das zum Anziehen nach dem Bade aufgehoben ist und nicht mit Lauge behandelt ist, weihen. (19)

Das Weihegewand soll bei dem Waschen möglichst geschont werden daher nicht, wie es sonst Sitte war, und wie es noch heute in Indien geschieht, mit Steinen geschlagen werden. Letztere Art ruinirt natürlich die Wäsche sehr, daher der Zusatz ayâtayâmatâyâi: damit es sich nicht abnutzt. Ebenso soll es nicht mit scharfer Lauge behandelt werden. níshpêshṭavâí kann des Gegensatzes wegen nicht heissen, wie im PW. angegeben ist: mit Steinen stampfen, sondern: mit den Füssen stampfen, walken. Das Gewand soll also erst gewaschen und gewalkt werden, dann vor dem Gebrauch noch einmal mit Wasser eingesprengt werden. âhata bezieht sich danach nicht darauf, dass es noch nicht gewaschen sein soll, sondern nur darauf, dass bei der Wäsche schonend damit umgegangen werden soll.

Das legt er sich um: Du bist die Hülle von Weihe und Busse: vorher war es die Hülle eines Ungeweihten, jetzt die von Weihe und Busse, deshalb sagt er: du bist die Hülle von Weihe und Busse; dich die holde hülfreiche (Hülle) lege ich an: dich die holde gute lege ich an: das meint er damit; schöne Farbe erlangend: eine schlechte Farbe hat er, nämlich die er als Ungeweihter hat, aber jetzt eine schöne, deshalb sagt er: schöne Farbe erlangend. (20) VS. 4, 2 c.

dîkshâ und tapas finden sich sehr häufig verbunden; das Wort dîkshâ kommt übrigens im RV. noch nicht vor, dagegen häufig im AV., auch in Verbindung mit tapas oder mit yajña. tanûs kann hier wohl nur „die Hülle" bedeuten.

Dann lässt er ihn in die Hütte eintreten. Er soll (nun) von Kuh oder Zugstier nicht essen, denn Kuh und Stier tragen dies All; die

Götter sprachen: „Kuh und Stier tragen dies All; wohlan, was die Kraft der übrigen Altersstufen ist, die wollen wir auf die Kuh und den Stier legen.“ Sie legten also die Kraft der übrigen Altersstufen auf die Kuh und den Stier, deshalb fressen Kuh und Stier am meisten; und das würde das Fressen des Alls bedeuten, wenn Jemand von Kuh und Stier ässe; (wer das thut,) ist gleichsam einer, der an's Ende gelangt ist; ein solches Ungeheuer wieder zu gebären, hat er den Leib der Frau verhindert: er hat eine Sünde begangen: so lautet die böse Rede. Deshalb soll man von Kuh und Stier nicht essen; dagegen meinte Yâjñavalkya: ich esse davon, wenn es nur kräftig ist. (21)

Die Erklärung dieses nicht ganz leichten Verses verdanke ich Prof. Delbrück; der Sinn desselben ist: wer von Kuh oder Stier isst, begeht damit eine so grosse Sünde, dass er dafür durch Kinderlosigkeit gestraft wird; er wird ein ántagatis, der ans Ende gelangt ist, d. h. der letzte seines Stammes, eine nach indischer Anschauung furchtbare Strafe. Yâjñavalkya hingegen hat auch hier wieder eine freiere Ansicht. Dafür, dass die Kraft aller Altersstufen auf Kuh und Stier gelegt wird, ist zu vergleichen die im PW. unter 3 váyas aus dem Kâṭhaka angeführte Stelle. — Das Eintreten in die Hütte erfolgt im Ait. Br. erst nach der Salbung.

## 1, 3. Die Salbung des Körpers mit frischer Butter; der Augen mit Trâikakudasalbe; Krümmung der Finger; Eintritt in die Hütte.

Nachdem er Wasser herbeigebracht hat, vertheilt er in 11 Schüsseln einen Opferkuchen für Agni und Vishṇu: alle Götter sind Agni, denn ins Feuer giesst man für alle Götter; Agni ist ferner die erste Hälfte des Opfers, Vishṇu die zweite Hälfte: so möchte ich mich weihen alle Götter umfasst habend und das ganze Opfer umfasst habend: deshalb ist der in 11 Schüsseln befindliche Opferkuchen für Agni und Vishṇu bestimmt. (1)

In âgnâvâishṇavam êkâdaçakapâlam purôḍâçam nirvapanti fasse ich die beiden ersten Worte als Prädicat, nicht als Adjective zu purôḍâçam.

Da theilen einige ein Muss für die Aditya ab, dazu gehört der Vers: „Acht sind die Söhne der Aditi, die aus ihrem Leibe geboren sind; zu den Göttern ging sie mit sieben, weg warf sie den Vogel“ (RV. X, 72, 8). (2)

Die Worte: tad asti paryuditam iva sind nicht recht verständlich, denn es ist nicht zu sehen, was die Geschichte von den 8 Aditya mit dem caru zu thun hat; vielleicht ist ein ashṭakapâlam ausgefallen, dann würde allerdings die Geschichte die Erklärung enthalten für die Achtzahl der Schüsseln.

Acht nämlich sind die Söhne der Aditi; welche man aber „die göttlichen Aditya" nennt, das sind sieben; unausgebildet gebar sie den achten, den Vogel; das war ein Klumpen so breit wie hoch — so gross wie ein Mensch, sagen einige. — (3)

Da sprachen sie, die göttlichen Aditya: „Was nach uns geboren ist, soll nicht verloren sein; wohlan wir wollen ihn bilden"; sie bildeten ihn, wie der Mensch gebildet ist. Aus dem Fleisch, das sie davon beim Zurechtschneiden zusammenwarfen, entstand der Elephant, deshalb sagt man: „man soll keinen Elephanten als Geschenk nehmen, denn menschlichen Ursprungs ist der Elephant." Den sie nun bildeten, das war der Aditya Vivasvant, von dem stammen die Menschen. (4)

ná hastínam prátigṛhṇîyât ist wahrscheinlich ein Sprüchwort, wie sich deren auch sonst im Çat. Br. finden; s. z. B. 3, 4, 4, 4: upasádâ púraṅ jayanti: durch Belagerung gewinnt man eine Burg. Wie alles andere, werden natürlich solche allgemeine Sprüchwörter auf mythische Vorgänge zurückgeführt.

Er (Vivasvant) sprach: „der unter meinen Nachkommen soll Glück haben, der dieses Muss für die Aditya abtheilt", daher hat der Glück, der für die Aditya dieses Muss abtheilt. Jetzt aber ist der (purôḍâça) an Agni und Vishṇu gebräuchlich. (5)

Die abweichende Meinung der êkê wird nicht weiter widerlegt, wie es sonst im Çat. Br. geschieht; daher wird sie wohl als eigentlich gleichberechtigt anerkannt und dagegen nur geltend gemacht, dass die Spende an Agni und Vishṇu allgemein anerkannt oder gewöhnlich (prajñâtas) ist.

Dazu gehören 17 sâmidhênî-Verse; leise opfert er den beiden Gottheiten; es sind dabei 5 Voropfer und 3 Nachopfer, man lässt die Gattin mitopfern, zur Vollständigkeit; das Schlussopfer opfert er nicht: dass ich nur nicht, nachdem ich erst das Weihegewand angelegt habe, vor Vollendung des Opfers zum Ende gelange: denn das Ende des Opfers ist das Schlussopfer. (6)

Das Muster für alle derartigen Darbringungen ist das Neu- und Vollmondsopfer (darçapûrṇamâsâu) s. Weber Ind. Stud. X, 330 ff.; weggelassen wird nur das samishṭayajus, das Schlussopfer, aus dem oben angegebenen Grunde. Die Zahl der sâmidhêni-Verse wechselt s. a. a. O. S. 331[1]).

Dann salbt er sich vor der Hütte stehend: wund ist nämlich der Mensch und geschunden, wundenlos wird er dadurch, dass er sich salbt;

an der Kuh ist nämlich das Fell des Menschen, von der Kuh kommt die frische Butter, mit seiner eigenen Haut vereinigt sie ihn also: deshalb salbt er sich. (7)

agrêṇa çâlân tishṭhan vor der Hütte stehend; der Opferer tritt also mit dem Adhvaryu wieder heraus vor die Hütte, in die sie nach 2, 21 gegangen waren. Uebrigens kann an jener Stelle athâinaṃ çâlâm prapâdayati auch bedeuten: er lässt ihn an die Hütte herantreten; es würde dann das Hineingehen erst nach der Salbung erfolgen, wie im Ait. Br. Wegen des Medium abhyànktê muss man hier wohl übersetzen: er salbt sich, während nach Vs. 9 der Adhvaryu die Salbung vornimmt (tâm abhyànakti). Möglicherweise bedeutet das Medium: er lässt sich salben, doch ist auch ein derartiger Wechsel des Subjects im Çat. Br. nicht selten. Wahrscheinlich hat man sich die Sache so zu denken, wie bei dem Abschneiden von Haar und Bart, dass er nämlich die Handlung nur andeutet, während sie von einem andern, hier von Adhvaryu, ausgeführt wird.

Dazu gehört frische Butter — das ghṛta gehört den Göttern, das phâṇṭa (die ersten Butterflocken) den Menschen, aber das (die frische Butter) ist weder ghṛta noch phâṇṭa, es kann ghṛta sein und kann phâṇṭa sein —: zur Frische: so macht er ihn frisch durch die frische. (8)

ayâtayâmatâyâi ist mit navanîtam bhavati zu verbinden, und die dazwischen stehenden Worte als Parenthese zu erklären: wie die fertige Butter in der Mitte steht zwischen dem ghṛta d. h. der zerlassenen Butter und dem phâṇṭa den ersten beim Buttern sich zeigenden Flocken (syâd êvá ghṛtáṃ syât phâṇṭam man kann sie sowohl zum ghṛta als zum phâṇṭa rechnen): so steht der, der sich weiht in der Mitte zwischen Göttern und Menschen, da er von den Menschen schon geschieden ist durch den Verschluss der Hütte und den Göttern zustrebt. Es gebührt ihm daher die zwischen dem den Göttern gehörigen ghṛta und dem den Menschen gehörigen phâṇṭa in der Mitte stehende frische Butter. Anders ist die Motivirung in der TS. und dem Ait. Br.: TS. 6, 1, 1, 4: Das ghṛta gehört den Göttern, der saure Rahm (mástu) den Vätern, gekochte Milch (níshpakvam) den Menschen; aber dies, nämlich das návanîta, ist allen Göttern gehörig: wenn er sich mit návanîta salbt, macht er sich alle Götter geneigt. Ait. Br. 1, 3: Man salbt mit navanîta: âjya gehört den Göttern, wohlriechendes ghṛta den Menschen, halbgeschmolzene Butter (âyutam) den Vätern, navanîta den Embryonen: wenn man ihn daher mit navanîta salbt, so macht man ihn seines eigenen Antheils theilhaftig.

VS. 4, 3 a. Er salbt ihn von Kopf zu Fuss nach der Richtung der Haare: Du bist Milch der Kühe: mahî ist nämlich ein Name der Kühe, deren Milch ist dies, deshalb sagt er: Du bist Milch der Kühe; Kraft gebend bist du, gieb mir Kraft: daran ist nichts unverständlich. (9)

êtâsâm êkam nâma yad gavâm: yad lässt sich in solchen Verbindungen am besten mit „nämlich“ wiedergeben also hier: das ist ein Name von

ihnen, nämlich den Kühen. Derselbe Gebrauch findet sich auch im Avesta. — nâtra tirôhitam ivâsti die gewöhnliche Formel, wenn weder die Worte des Spruches noch die Beziehung zur Handlung einer Erklärung bedürfen. Ob freilich die Worte der VS. ursprünglich sich auf eine Salbung bezogen, kann zweifelhaft sein.

Darauf salbt er die Augen. „Wund ist das Auge des Menschen, heil das meine“, sagte Yâjñavalkya. Er (der Opferer) war gleichsam einer mit schlimmen Augen, Eiter nämlich ist die Unreinigkeit des Auges bei ihm: die Augen macht er heil, wenn er sie salbt. (10)

praçân über die Form vergl. Schol. zu Pân. 8, 2, 64: Bei einer Wurzel die auf m auslautet, tritt am Wortende n als Substitut ein: praçâmyati-praçân, pratâmyati-pratân, pradâmyati-pradân.

Als die Götter die Asuren und Rakshas schlugen, da ging der Dämon Çushṇa rückwärts gefallen, in die Augen der Menschen ein, er ist die Pupille, gleichsam wie ein Knäbchen erscheint er. Ihn umgiebt er, wenn er an das Opfer geht, von allen Seiten mit einer Steinmauer, denn Stein ist die Salbe. (11)

Dieselbe ist vom Berge Trikakud: als Indra den Vṛtra erschlagen hatte, da machte er das von ihm, was das Auge war, zum Berge Trikakud. Weshalb es nun Trâikakudasalbe ist: er legt damit in das Auge ein Auge, deshalb ist es Trâikakudasalbe. Wenn er keine Trâikakudasalbe findet, so mag es auch andere als Trâikakuda sein, denn gleichartig ist die Sippschaft der Salbe. (12)

TS. 6, 1, 1, 5: Indra erschlug den Vṛtra, dessen Augenstern flog weg, der wurde zur Salbe; wenn er sich salbt, bringt er das Auge des Nebenbuhlers in seine Gewalt.

Mit einem Rohrhalm salbt er: ein Donnerkeil ist das Rohr zum Schutz gegen die Dämonen; der Halm ist mit einem Wedel versehen: ohne festen Halt, nach beiden Seiten losgetrennt streicht das Rakshas durch den Luftraum, wie auch der Mensch ohne festen Halt, nach beiden Seiten losgetrennt durch den Luftraum streicht: weshalb nun der Halm mit einem Wedel versehen ist: zum Schutz gegen die Dämonen. (13)

ubhayataḥ parichinnam frei in der Luft, ohne Himmel oder Erde zu berühren; was es auf den Menschen bezogen bedeuten soll, ist mir unklar. Durch Fächeln mit dem Wedel sollen die in der Luft hausenden Dämonen verscheucht werden.

Zuerst salbt er das rechte Auge, — das linke (salbt man) zuerst bei den Menschen, aber so bei den Göttern. (14)

Ebenso TS. 6, 1, 1, 5: Das rechte salbt er zuerst, denn die Menschen salben das linke zuerst.

Er salbt: Du bist des Vṛtra Augenstern: denn es ist des Vṛtra Augenstern; Augen gebend bist du, gieb mir das Auge: daran ist nichts unverständlich. (15)

Er salbt das rechte Auge einmal mit dem Yajusvers, einmal schweigend; darauf salbt er das linke einmal mit dem Yajusvers, zweimal schweigend, dadurch macht er das linke stärker. (16)

Weshalb er fünfmal salbt: nach dem Jahre bemessen ist das Opfer, fünf sind die Zeiten des Jahres, das erreicht er durch fünf: deshalb salbt er fünfmal. (17)

TS. 6, 1, 1, 6: Fünfmal salbt er: fünfsylbig ist die pankti, fünffach ist das Opfer; das Opfer macht er sich so zu eigen. — Die Zeiten des Jahres sind je nach Bedürfniss 3, 5 oder 6, ja sogar 7 oder endlich 12, in letzterem Falle natürlich mit den Monaten identisch s. PW. unter ṛtu 2. Gewöhnlich werden 5 Jahreszeiten angenommen: vasanta, grîshma, varshâ, çarad, hêmanta.

Darauf reinigt er ihn mit einem Geflecht von Darbhagras: unrein ist der Mensch: was er unrechtes spricht, durch das wird er innen faul; rein ist das Darbhagras: rein geworden will ich mich weihen. Eine Seihe ist das Darbhagras: durch die Seihe geläutert will ich mich weihen: deshalb reinigt er ihn mit einem Geflecht von Darbhagras. (18)

Für darbhapavitra finde ich keinen entsprechenden deutschen Ausdruck, ich habe daher übersetzt „Geflecht von Darbhagras". Der Ausdruck ist natürlich von der Somaseihe entlehnt, ebenso erinnert pâvayati an das Läutern des Soma. TS. 6, 1, 1, 7 = TBr. 3, 2, 5, 1: Indra erschlug den Vṛtra, der fiel todt ins Wasser; von ihm (dem Wasser) trennte sich das ab, was rein heilig und göttlich war, daraus entstand das Darbhagras; wenn er ihn mit Darbhabüscheln reinigt, reinigt er ihn mit den Wassern, die rein, heilig und göttlich sind.

Dasselbe soll eins sein, denn als einer weht der Wind und nach dessen Maass ist es eingerichtet, deshalb soll es eins sein. (19)

Es sollen ferner auch drei sein, denn als einer weht der Wind, derselbe ist, wenn er in den Menschen eingegangen ist, dreifach vertheilt, als prâṇa udâna vyâna: nach dessen Maass ist das eingerichtet, deshalb sollen es drei sein. (20)

Ferner sollen es auch sieben sein: sieben sind die prâṇa im Kopf, deshalb sollen es sieben sein; dreimal sieben sollen es sein, das macht einundzwanzig. (21)

Nach der entsprechenden Stelle der TS. wird man unsere Stelle so erklären müssen, dass der Adhvaryu den Opferer erst mit 1, dann mit 3, dann mit 7, endlich mit 21 Grasbüscheln reinigt: TS. 6, 1, 1, 7: Er reinigt mit 2 (darbhapuñjîlâ) damit reinigt er ihn mit Tag und Nacht;

mit 3 reinigt er, 3 sind diese Welten, mit diesen Welten reinigt er ihn damit; mit 5 reinigt er, 5sylbig ist die pankti, fünffach ist das Opfer, für das Opfer reinigt er ihn so; mit 6 reinigt er, 6 sind die Jahreszeiten, mit den Jahreszeiten reinigt er ihn so; mit 7 reinigt er, 7 sind die Metra, mit den Metren reinigt er ihn so; mit 9 reinigt er, 9 sind die prâṇa im Menschen, als einen mit Athem begabten reinigt er ihn so; mit 21 reinigt er, 10 sind die Finger an der Hand, 10 die Zehen, der âtman ist der 21.: wie beschaffen also der Mensch ist, als einen solchen reinigt er ihn vollständig. — Ait. Br. 1, 3 heisst es nur: Mit 21 Darbhabüscheln reinigt er ihn. — An unserer Stelle und im Ait. Br. lautet die Form pâvayati, TS. dagegen nach den Handschriften, denen Weber in der Ausgabe folgt, durchweg pavayati.

Ihn reinigt er mit je sieben: Der Herr der Einsicht reinige **VS. 4, 4 a.** mich: Prajâpati ist der Herr der Einsicht, Prajapâti reinige mich: das meint er damit. Der Herr der Rede reinige mich: Prajâpati ist **VS. 4, 4 c.** der Herr der Rede, Prajâpati reinige mich: das meint er damit; Gott **TS. 6, 1, 1, 9** Savitar reinige mich: das ist wohlgereinigt, wenn Gott Savitar einen reinigt, deshalb sagt er: Gott Savitar reinige mich; mit unvergänglicher Seihe: der Wind ist die unvergängliche Seihe, den bezeichnet er damit; mit den Strahlen der Sonne: das sind Läuterer, nämlich die Strahlen der Sonne, deshalb sagt er: mit den Strahlen der Sonne. (22)

In der TS. heisst es: tvâ punâtu für mâ punâtu der VS.; nach der letzteren Lesart hat man also anzunehmen, dass der Opferer die Handlung noch selbst vornahm und auch selbst die Sprüche dazu sagte, während schon in der TS. wie im Çat. Br. der Adhvaryu dazu nöthig war. Die Worte achidrêṇa pavitrêṇa sûryasya raçmibhiḥ gehören natürlich zusammen, die Sonnenstrahlen sind eben diese unvergängliche Seihe; vergl. dazu RV. IX, 67, 24: ubhâbhyân dêva savitaḥ pavitrêṇa savêna ca mâm punîhi viçvataḥ.

Von dir o Herr der Seihe — denn er ist der Herr der Seihe — dem durch die Seihe geläuterten — denn er ist durch die Seihe geläutert — was begehrend ich mich reinige, das möchte ich vermögen: zur Vollendung des Opfers möchte ich gelangen, das meint er damit. (23)

TS. 6, 1, 1, 9: tásya tê pavitrapatê pavítrêṇa, yásmâi kám punê táccha-kêyam.

Er lässt den Anfang der Gebete sprechen: Euch, ihr Götter, **VS. 4, 5.** gehen wir an um Gut beim Beginn des Opfers; euch, ihr Göt- **TS. 1, 2, 1, 2** ter, rufen wir opferbereit Gebete zu: damit sprechen die Priester die Gebete für ihn, die ihm eigen sind. (24)

prayatyadhvarê heisst wohl an allen Stellen beim Beginn des Opfers; es findet sich im RV. namentlich gebraucht in Verbindung mit Agni, der

ja im Anfang entzündet wird; eigentlich: wenn das Opfer herankommt, sich nähert. â vô dêvâsa âçishô yajñiyâsô havâmahê kann man nur übersetzen: euch rufen wir Gebete zu; eine Bedeutung, die allerdings sonst, so viel ich weiss, für â-hvâ nicht zu belegen ist.

VS. 4, 6. Darauf krümmt er die Finger: Svâhâ aus dem Geist: so zwei: Svâhâ aus dem weiten Luftraum: so zwei; Svâhâ aus Himmel und Erde: so zwei; Svâhâ aus dem Wind greife ich das Opfer: damit schliesst er die Faust. Freilich ist das Opfer nicht sichtbar zu greifen, wie etwa dieser Stock hier oder ein Kleid: unsichtbar sind die Götter, unsichtbar ist das Opfer. (25)

Wenn er sagt: Svâhâ aus dem Geist: so greift er es aus dem Geist; Svâhâ aus dem weiten Luftraum: so greift er es aus dem Luftraum; Svâhâ aus Himmel und Erde: so greift er es aus diesen beiden, Himmel und Erde, auf denen dies All beruht; Svâhâ aus dem Wind: der Wind ist das Opfer, so ergreift er das Opfer sichtbar. (26)

Ferner weshalb er Svâhâ-Svâhâ sagt: das Opfer ist der Svâhâruf, das Opfer macht er sich dadurch zu eigen. Nun hält er die Stimme an: Stimme ist das Opfer, das Opfer macht er sich damit zu eigen. (27)

Diese Sprüche hat, wie es scheint, der Opferer selbst zu sprechen. ârabhê kann wohl nicht anders erklärt werden, als: ich ergreife, ich fasse: wo auch das Opfer sich befindet, daher zieht er es an sich. Im PW. steht unsere Stelle unter der Bedeutung: beginnen, doch musste man dann wohl den Instr. erwarten.

Darauf führt er ihn in die Hütte; er geht hinter dem âhavaniya —, vor dem gârhapatya-Feuer hin, das ist sein Platz bis zur Pressung; weshalb das sein Platz ist bis zur Pressung: Agni ist der Schooss des Opfers, ein Embryo ist der Geweihte; innerhalb des Schoosses bewegt sich der Embryo. Weil er sich dort bewegt, sich hin und her wendet, deshalb bewegen sich die Embryonen, wenden sich hin und her: deshalb ist das sein Platz bis zur Pressung. (28)

Die beiden Feuer, das âhavanîya und das gârhapatya, hat man sich hiernach innerhalb der Hütte zu denken, zwischen ihnen ist der Platz für den Opferer. Ait. Br. 1, 3 heisst es: der Schooss der Geweihten ist die Weihehütte; so bringt man ihn in den Schooss, in den er gehört (svâm yônim).

## 1, 4. Die âudgrabhaṇa oder Sprüche der Erhebung.

Alle Sprüche bei der Weihe sind Erhebungssprüche, es erhebt sich der von dieser Welt in die Welt der Götter, der sich weiht, und zwar erhebt er sich durch diese Yajussprüche, daher sagt man: alle Yajussprüche bei der Weihe sind Erhebungssprüche. Ferner nennt man Erhebungssprüche diese dazwischenliegenden, denn es sind Spenden; Spende ist das Opfer; vor sich hin murmelt man den Yajusspruch, dagegen ist dies, was Spende ist, ein direct gerichtetes Opfer: durch dies, nämlich durch das Opfer, erhebt er sich aus dieser Welt zur Welt der Götter. (1)

êtâni avântarâm diese dazwischen, d. h. zwischen den zur Weihehandlung gehörigen Sprüchen, liegenden nämlich VS. 4, 7 und 8, mit denen man offenbar nicht mehr viel anzufangen wusste. Der Unterschied zwischen ihnen und jenen ist der, dass dabei âjya-Spenden ins Feuer gegossen werden, während die andern bei der Handlung gemurmelt werden, ohne dass Spenden damit verbunden sind (parôkshaṃ vâi yajur japaty athâisha pratyakshaṃ yajñô). Die âudgrabhaṇa-Sprüche sind daher auch direct an die Götter gerichtet, denen die Spende gilt, die andern murmelt man vor sich hin.

Von ihnen nennt man die 3 Güsse, die er mit dem sruva thut, âdhîtayajus; um die Zahl vollzumachen, wird ein vierter gegossen; darauf der fünfte Guss, den er mit der sruc giesst, ist ein direct gerichtetes Erhebungsopfer, denn er giesst ihn mit einer Anushṭubh, denn Stimme ist die Anushṭubh, denn Stimme ist ja das Opfer. (2)

âdhîtayajus etwa „Andachtssprüche", die Erklärung des Namens folgt unten.

Durch das Opfer gewannen die Götter den Besitz, der jetzt ihr Besitz ist; sie sprachen: „wie mag dies von uns für die Menschen unerreichbar sein"; nachdem sie daher den Saft des Opfers ausgesogen hatten, wie Bienen den Honig aussaugen, und das Opfer ausgemolken hatten und durch den yûpa verwischt hatten, verschwanden sie: daher, weil sie durch ihn verwischten, kommt der Namen yûpa. (3)

Das war von den Rishi gehört worden, sie brachten das Opfer zusammen, wie jetzt das Opfer zusammengebracht ist. So bringt der das Opfer zusammen, der diese Spenden giesst. (4)

Die beiden Verse finden sich häufig im Çat. Br. Die Geschichte von dem Verwischen oder Unkenntlichmachen des Opfers findet sich auch TS. 6, 3, 4, 7: Durch das Opfer gelangten die Götter in die himmlische Welt, sie überlegten: Die Menschen werden nach uns hingelangen; und nachdem sie durch den yûpa unkenntlich gemacht hatten (yôpayitvâ)

gingen sie in die himmlische Welt; das (das Opfer) erkannten die Rishi wieder durch den yûpa, das ist das yûpa yûpaschaft. — Aehnlich Ait. Br. 2, 1: Durch das Opfer gingen die Götter aufwärts in die himmlische Welt; sie fürchteten: Dies unser Opfer gesehen habend werden die Menschen und Rishi es auch erkennen; das (das Opfer) machten sie unkenntlich (ayôpayan) durch den yûpa: dass sie es durch den yûpa unkenntlich machten, das ist das yûpa yûpaschaft. Nachdem sie den mit der Spitze nach unten aufgerichtet hatten, gingen sie in die Höhe. Darauf kamen die Menschen und die Rishi zu der Opferstätte der Götter: von dem Opfer wollen wir etwas suchen, um es zu erkennen. Sie fanden den yûpa mit der Spitze nach unten aufgerichtet; sie erkannten: durch ihn haben die Götter das Opfer unkenntlich gemacht; sie gruben ihn aus und stellten ihn aufrecht hin; in Folge dessen erkannten sie das Opfer und die himmlische Welt.

Davon giesst er fünf: nach dem Jahre gemessen ist das Opfer, fünf sind die Zeiten des Jahres, das erreicht er durch fünf, deshalb giesst er fünf. (5)

Auffallend ist in der häufig vorkommenden Phrase die Stellung: pañcavâ ṛtavaḥ samvatsarasya, wo man nach der gewöhnlichen Regel erwarten sollte samvatsarasya 'rtavas; TS. und TBr. haben in allen diesen Fällen: pañca vâ' rtavaḥ samvatsaraḥ das Jahr ist gleich fünf Jahreszeiten. Die zu erwartende Wortstellung findet sich im Çat. Br. regelmässig in der Verbindung samvatsarasyârdhamâsâs.

VS. 4, 7 a–d. TS. 1, 2, 2, 1. 6, 1, 2 2.

Nun von der Spende: der Absicht, dem Antrieb, dem Agni Svâhâ: zuerst beabsichtigt er: ich möchte opfern: nachdem er so was zum Opfer gehört zusammengebracht hat, macht er es sich zu eigen. (6)

Dem Verstand, dem Geist, dem Agni Svâhâ: mit dem Verstand, mit dem Geist begreift er es: ich möchte opfern; nachdem er so was zum Opfer gehört zusammengebracht hat, macht er es sich zu eigen. (7)

Der Weihe, der Busse, dem Agni Svâhâ: das wird nur gesprochen, aber nicht dabei gegossen. (8)

Der Sarasvatî, dem Pûshan, dem Agni Svâhâ: Stimme ist Sarasvatî, Stimme ist das Opfer; das Vieh bedeutet Pûshan, Gedeihen ist Pûshan, Gedeihen ist das Vieh, Vieh ist das Opfer: nachdem er so was zum Opfer gehört zusammengebracht hat, macht er es sich zu eigen. (9)

Da sagt man: unbestimmt werden diese Spenden gegossen, sie sind unbestimmt, nicht an Götter gerichtet, da ist weder Indra, noch Sôma, noch Agni. (10)

Der Absicht, dem Antrieb, dem Agni Svâhâ: da ist Agni nicht nur einmal, und Agni ist doch wirklich und bestimmt; wenn er in Agni

giesst, werden sie dadurch gewiss und bestimmt, deshalb giesst er bei allen (mit den Worten): dem Agni Svâhâ. —

**Die abweichende Meinung beruht darauf, dass hier nicht die gewöhnlich beim Opfer angerufenen Götter genannt sind, sondern abstracte Begriffe, in deren Gesellschaft auch agni nicht als der Gott, sondern als das Element aufgefasst wird; wenigstens ist nur so der Zusatz nâgnís zu erklären.**

Ferner nennt man dieselben âdhîtayajus: (11)

Der Absicht, dem Antrieb, dem Agni Svâhâ: mit dem Geiste beabsichtigt er: ich möchte opfern, das (das Opfer) bringt er zu Stande mit Hülfe des Geistes, wenn er es vollzieht; diese beiden Gottheiten sind in seinem Geiste Gegenstand der Andacht (âdhîtê), nämlich Absicht und Antrieb. (12)

**Das Wortspiel lässt sich im Deutschen nicht recht wiedergeben (prâyunktê-prayúj) manasa êva prayunktê er vollbringt von dem Geiste her, mit Hülfe des Geistes.**

Dem Verstande, dem Geiste, dem Agni Svâhâ: mit dem Verstande, mit dem Geiste begreift er: ich möchte opfern; die beiden Gottheiten sind in seinem Geiste Gegenstand der Andacht, nämlich Verstand und Geist. (13)

Der Sarasvatî, dem Pûshan, dem Agni Svâhâ: Stimme ist Sarasvatî, Stimme ist das Opfer, diese Gottheit wird in seinem Geiste Gegenstand der Andacht, nämlich die Stimme. Vieh bedeutet Pûshan, Gedeihen ist Pûshan, Gedeihen ist das Vieh, Vieh ist das Opfer: das, das Vieh, wird in seinem Geiste Gegenstand der Andacht. Weil nun alle diese Gottheiten in seinem Geiste Gegenstand der Andacht (âdhîtâs) werden, daher kommt der Name âdhîtayajus. (14)

**Sarasvatî ursprünglich eine Flussgöttin, dann Genie der Rede.**

Darauf giesst er die vierte Spende: Ihr göttlichen, gewaltigen, **VS. 4, 7 e.**
allheilenden Wasser, o Himmel und Erde, o weiter Luftraum: **TS. 1, 2, 2, 1 6, 1, 2, 2.**
dem Bṛhaspati wollen wir mit Opfer dienen. Dies kommt dem Opfer näher, denn er preist die Wasser, Wasser ist das Opfer; o Himmel und Erde, o weiter Luftraum: damit preist er die Welten; dem Bṛhaspati wollen wir mit Opfer dienen: Gebet ist Bṛhaspati, Gebet ist das Opfer: so kommt dies dem Opfer näher. (15)

Ferner die fünfte Spende, die er mit dem sruc giesst, ist das leibhaftige Opfer, denn er giesst sie mit einer Anushṭubh, denn Stimme ist die Anushṭubh, denn Stimme ist das Opfer. (16)

**Nachdem er durch die drei ersten Spenden und die dazu gehörigen Sprüche alles was zum Opfer gehört, zusammengebracht hat, kommt er**

mit der vierten dem Opfer selbst schon näher und erlangt es endlich durch die fünfte leibhaftig.

Dabei giesst er das Schmalz, das in der dhruvâ übriggeblieben ist, in die juhû; dreimal schöpft er mit dem sruva aus der Schmelzpfanne in die juhû, was er zum dritten Male schöpft, das macht den sruva voll. (17)

Der Vers bezieht sich noch auf die fünfte Spende, daher kann atha hier nicht einen Fortschritt in der Handlung bezeichnen. Ueber die verschiedenen Opferlöffel s. PW. unter sruc. Die ersten vier Spenden hat er mit der dhruvâ ins Feuer gegossen, die fünfte giesst er mit juhû. yat tritîyan gṛhṇâti tat sruvam abhipûrayati d. h. wenn beim dritten Male der Löffel auch nicht mehr ganz voll wird, soll es doch so viel gelten, als ob er voll wäre.

VS. 4, 8. TS. 6, 1, 2, 5 RV. V, 50, 1. Er giesst: Jeder Sterbliche soll sich eines Gottes als Führers Freundschaft erwählen; jeder begehrt Reichthümer; Glanz möge er wählen zum Gedeihen. Svâhâ. (18)

Dieser Vers ist als eine Fünfheit (folgenden) Gottheiten geweiht: (die Worte) viçvô dêvasya allen Göttern, nêtur dem Savitar, martô vurîta dem Mitra, dyumnaṃ vṛṇîta dem Bṛhaspati, denn Bṛhaspati ist Glanz, pushyasê dem Pûshan. (19)

Der Vers ist ganz willkürlich in fünf Theile zerrissen und dieselben den genannten fünf Gottheiten zugetheilt. Derartige Spielereien mit Worten sind in den Brâhmaṇas nicht selten.

Der Vers ist als eine Fünfheit den Göttern geweiht: fünffach ist das Opfer, fünffach das Vieh, fünf sind die Zeiten des Jahres, das erreicht er durch ihn, wenn derselbe als eine Fünfheit den Göttern geweiht ist. (20)

Diese (Spende) giesst er mit einer Anushṭubh, Stimme ist die Anushṭubh, Stimme ist das Opfer, so erlangt er das Opfer leibhaftig. (21)

Da sagt man: „Diese Spende soll er als einzige giessen; für welchen Wunsch die übrigen gegossen werden, den Wunsch erlangt er durch diese.“ Wenn er sie als einzige giesst, dann soll er sie voll giessen; alles bedeutet das, was voll ist, alles erlangt er durch sie auf diese Weise. Ferner was den sruva füllt, das füllt die sruc, die giesst er voll aus. Es wird also dieser Vers gesprochen und alle ausgegossen. (22)

Die Meinung der Andern wird hier nicht geradezu zurückgewiesen, sondern nur etwas modificirt: wenn er diese Spende allein giesst, soll er wenigstens den Löffel voll nehmen. Dies wird wieder dahin bestimmt, dass die sruc für voll gelten soll, wenn soviel darin ist, als der sruva, also der kleinere Opferlöffel, fasst. Wenn er die auf diese Weise für voll geltende sruc ausgiesst und dabei obigen Spruch sagt, so soll das ebensogut sein, als ob er alle Spenden giesst.

Er giesst dieselbe mit einer Anushṭubh, diese Anushṭubh ist 31 sylbig: 10 sind die Finger an der Hand, 10 die Zehen, 10 die Athem, die 31ste ist die Seele, auf der alle diese Athem beruhen: aus diesen besteht der Mensch, ein Mensch ist das Opfer, nach dem Menschen eingerichtet ist das Opfer; wie gross das Opfer ist, wie gross dessen Maass ist, einen solchen (purusham d. i. Nachkommen) erlangt er dadurch, dass er mit einer 31 sylbigen Anushṭubh opfert. (23)

Die Anusṭubh ist 31 sylbig, d. h. sakhyam wurde damals noch 3 sylbig gelesen, ebenso TS. 6, 1, 2, 6: saptâksharam prathamam padam ashṭâksharâṇi trîṇi. Cf. 5, 1, 5, 14: câturaksharô râjanyàs. Zu tâvantam ist jedenfalls aus dem Vorhergehenden zu ergänzen: purusham.

Der ganze Abschnitt über die âudgrabhaṇa-Sprüche steht eigentlich ganz ausser Zusammenhang mit den übrigen Weihehandlungen, und es macht den Eindruck, als ob er nur deshalb hierhergekommen ist, weil man sonst mit den Versen der Saṃhitâ nichts anzufangen wusste; in der TS. stehen dieselben an derselben Stelle und sind ebenfalls als âudgrahaṇa bezeichnet.

## 2, 1. Das Fell und Horn der schwarzen Antilope; Anlegung des Gürtels; Ueberreichung des Stabes und Schluss der Weihe.

Rechts von dem Ahavanîyafeuer breitet er zwei schwarze Antilopenfelle mit den Nacken nach Osten gerichtet hin, über denen lässt er ihn sich weihen. Wenn es zwei sind, so sind sie ein Abbild dieser beiden Welten, somit lässt er ihn über diesen beiden Welten sich weihen. (1)

Sie sind mit den Enden verbunden, denn gleichsam mit den Rändern verbunden sind diese beiden Welten; hinten sind sie mit Pflöcken zusammengesteckt, so paart er diese beiden Welten, und lässt ihn dann über ihnen sich weihen. (2)

Die beiden Felle sollen ringsum mit den Rändern an einander befestigt sein, so wie Himmel und Erde sich im Horizont mit ihren Rändern zu berühren scheinen. Hinten sollen sie mit Pflöcken zusammengesteckt werden, dadurch wird, da bei den Thieren die Zeugungsglieder hinten liegen, gleichsam eine Paarung zu Stande gebracht (mithunîkṛtya).

Wenn es nun eins ist, so ist es ein Abbild dieser (3) Welten, so lässt er ihn über diesen Welten sich weihen: die weissen (Haare) bedeuten den Himmel, die schwarzen die Erde, oder umgekehrt die schwarzen den Himmel, die weissen die Erde, die braunen und gelben

bedeuten den Luftraum, so lässt er ihn über diesen Welten sich weihen. (3)

çuklâni-kṛshṇâni scil. lômâni cf. 1, 1, 4, 2.

Den Saum soll er in diesem Falle hinten einschlagen, so lässt er ihn, nachdem er diese Welten gepaart hat, über ihnen sich weihen. (4)

Darauf lässt er sich hinten mit gebogenem Knie von hinten nach vorn auf dies Antilopenfell nieder und indem er einen Fleck berührt,
VS. 4, 9 a. wo weisse und schwarze (Haare) zusammenstehen, murmelt er: Ihr
TS. 1, 2, 2, 1. 6, 1, 3, 1. beiden seid die Ebenbilder von Rik und Sâman: was entsprechend ist, das ist çilpa: ihr beiden seid dem Rik und Sâman entsprechend, das meint er damit. (5)

Er steht hinter dem Fell, also westlich, und lässt sich nun nach vorn (oder nach Osten) darauf nieder. çílpa eigentlich Schmuck, Zierde, hier durch pratirûpa erklärt; was man sich in der Saṃhitâ unter den beiden Zierden von Rik und Sâman zu denken hat, ist schwer zu sagen; wahrscheinlich wohl zwei Gottheiten, etwa Mitra und Varuṇa oder Agni und Sôma. Möglich wäre auch die Beziehung auf paarweise auftretende Geräthschaften.

Euch beide erfasse ich: ein Embryo wird der, der sich weiht, er geht in die Metra ein, deshalb hat er die Finger gebogen, denn die Embryonen haben die Finger gekrümmt. (6)

Wenn er sagt: „euch beide erfasse ich", so meint er damit: in euch beide gehe ich ein. Ihr schützt mich bis zu dieses Opfers Vollendung: damit sagt er: ihr hütet mich bis zum Schluss dieses Opfers. (7)

VS. 4, 9 b. Darauf erhebt er sich mit dem rechten Knie: Du bist çarman, gewähre mir çarman: ein carman (Fell) ist dies von der schwarzen Antilope, so heisst es bei den Menschen, aber çarman bei den Göttern, deshalb sagt er: du bist çarman, gewähre mir çarman. Verehrung sei dir, verletze mich nicht: zu einem höheren steigt der empor, der zum Opfer (emporsteigt); Opfer ist nämlich das Antilopenfell, vor ihm, vor dem Opfer verneigt er sich damit, dann verletzt ihn das Opfer nicht, deshalb sagt er: Verehrung sei dir, verletze mich nicht. (8)

çarman heisst in dem Vers der VS. natürlich einfach: „Schutz": Du bist Schutz, gewähre mir Schutz; hier wird es durch eine spielende Etymologie mit carman Fell zusammengebracht und auf das Antilopenfell bezogen. — Wie man einem Höhergestellten Ehrfurcht bezeugt, so thut er es hier dem Fell gegenüber, welches das Opfer bedeutet.

Er soll sich zuerst hinten niedersetzen, denn wenn er sich zuerst in der Mitte niederliesse, dann könnte es geschehen, dass er schwankt

oder vorwärts fällt, wenn ihn Jemand dabei stehend anstösst, deshalb soll er sich zuerst hinten niedersetzen. (9)

Wenn er sich in der Mitte niederliesse, so würde er vorwärts fallend vielleicht über das Fell hinausfallen, das darf nicht geschehen, da er auf demselben geweiht werden soll. Derartige Kleinigkeiten konnten leicht, wenn nicht sofort ein Sühnespruch (prâyaçcitti) angewandt wurde, den Erfolg des ganzen Opfers gefährden, und eine vollständige Wiederholung desselben nöthig machen.

Darauf legt er sich den Gürtel um: die Añgiras überfiel, als sie sich weihten, Schwäche, sie hatten sich keine andere Speise zubereitet, als die vrata-Milch; da erschauten sie diese ûrj, als Stärkung legten sie diese ûrj mitten in sich hinein, durch sie erlangten sie Stärkung; so legt er diesen (den Gürtel) als Labung mitten um sich, und erlangt dadurch Stärkung. (10)

samâptim habe ich mit Stärkung übersetzt, eigentlich: Vollendung, Vollständigkeit; die Angiras machten sich dadurch gleichsam wieder vollständig, dass sie die verlorene Kraft durch die ûrj wieder ersetzten. ûrj wegen des in der Saṃhitâ stehenden ûrg asy angirasî, welches mit dem Gürtel in Beziehung gesetzt werden soll.

Derselbe ist von Hanf: „er möge weich sein", deshalb ist er hänfen. Als Prajâpati zum Embryo geworden aus diesem Opfer geboren wurde, da wurde das, was bei ihm die innere Eihaut war, zum Hanf, deshalb stinkt derselbe; was bei ihm die äussere Eihaut war, das wurde zum Weihegewand; innerhalb der äusseren Eihaut liegt die innere, deshalb ist dieser (der Gürtel) innerhalb des Gewandes. Wie nun Prajâpati daraus zum Embryo geworden aus diesem Opfer geboren wurde, so wird er daraus zum Embryo geworden aus diesem Opfer geboren. (11)

Daraus, nämlich aus ulba und jarâyu, die beim Opferer durch Gürtel und Gewand vertreten sind. Im Ait. Br. 1, 3 wird das Gewand mit dem ulba, das darumgelegte Antilopenfell mit dem jarâyu identificirt.

Derselbe ist dreifach: dreifach ist die Speise, Vieh ist die Speise: Vater, Mutter und was geboren wird, ist das dritte: deshalb ist er dreifach. (12)

Er ist mit muñja-Halmen durchflochten: ein Donnerkeil ist das Rohr zum Schutz gegen die Dämonen; man lässt ihn wie einen Zopf herunterhängen: liesse man ihn nach rechts hängen, so hinge er wie andere menschliche Stricke: liesse man ihn nach links hängen, so wäre er den Vätern geweiht, deshalb soll man ihn wie einen Zopf hängen lassen. (13)

Der Vers ist schwierig zu erklären, am wahrscheinlichsten ist mir die oben gegebene Uebersetzung. stukâsargaṃ sṛshṭâ man soll die Enden

wie einen Zopf d. h. wohl in der Mitte herunterhängen lassen, nicht an der rechten oder linken Seite.

VS. 4, 10 a. Den legt er sich um: Du bist aṅgirasische Kraft: denn die Aṅgiras erschauten ihn als Kraft; wollenweich, gieb mir Kraft: daran ist nichts unverständlich. (14)

Darauf macht er (durch Durchziehen des Gewandes) einen Schurz:

VS. 4, 10 b. Du bist des Sôma Schurz: einem Ungeweihten gehörte dieser Schurz zuerst, aber nun einem Geweihten, (daher) dem Sôma, deshalb sagt er: du bist des Sôma Schurz. (15)

Darauf verhüllt er sich: ein Embryo wird der, der sich weiht, verhüllt sind die Embryonen in innerer und äusserer Eihaut, deshalb verhüllt er sich. (16)

VS. 4, 10 c. Er verhüllt sich: Du bist des Vishṇu Hülle, die Hülle des Opferers: beides wird der, der sich weiht, Vishṇu und Opferer; dadurch nämlich, dass er sich weiht, wird er Vishṇu, dadurch dass er opfert, Opferer, daher sagt er: Du bist des Vishṇu Hülle, die Hülle des Opferers. (17)

TS. 6, 1, 3, 2: Ein Embryo ist er, nämlich der Geweihte, das Gewand ist die innere Eihaut; er verhüllt sich, daher entstehen die Embryonen verhüllt. Er soll sich nicht vor dem Kauf des Sôma enthüllen; wenn er sich vor dem Kauf des Sôma enthüllt, würden die Embryonen bei den Menschen vor der Zeit abgehen; wenn der Sôma gekauft ist, enthüllt er sich, denn dann wird er geboren. Ait. Br. 1, 3: Mit einem Gewand verhüllen sie ihn: das ist die innere Eihaut des Geweihten, was das Gewand ist, sie hüllen ihn also damit in die innere Eihaut. Darüber wird ein Antilopenfell gelegt, über der inneren Eihaut liegt die äussere, sie hüllen ihn damit in die äussere Eihaut.

Darauf bindet er ein Horn der schwarzen Antilope an den Saum: die Götter und Asuren, beide Nachkommen des Prajâpati, traten das Erbe ihres Vaters Prajâpati an, die Götter erhielten das manas, die Asuren die Vâc, die Götter erhielten den Yajña, die Asuren die Vâc, die Götter erhielten den Himmel, die Asuren die Erde. (18)

Die Götter sprachen zum Yajña: „Ein Weib ist die Vâc, rede sie an, sie wird dich zu sich rufen“; oder er selbst dachte: „ein Weib ist die Vâc, ich will sie anreden, sie wird mich zu sich rufen“. Er redete sie an und sie murrte zuerst von ferne gegen ihn; deshalb murrt ein Weib von einem Manne angeredet zuerst von ferne. Er sprach: „Sie hat gegen mich von ferne gemurrt“. (19)

Sie sprachen: „Herr rede sie an, sie wird dich zu sich rufen“. Er redete sie an und sie antwortete ihm mit gesenktem Haupte; deshalb

antwortet ein Weib von einem Manne angeredet mit gesenktem Haupte. Er sprach: „Mit gesenktem Haupte hat sie mir geantwortet". (20)

Sie sprachen: „Herr rede sie an, sie wird dich zu sich rufen". Er redete sie an, da rief sie ihn zu sich; deshalb ruft ein Weib den Mann zuletzt zu sich. Er sprach: „Sie hat mich zu sich gerufen." (21)

Die Götter überlegten: „Ein Weib ist die Vâc, dass sie ihn nur nicht an sich zieht. — Sage ihr: „komm zu mir, der ich hier stehe", und wenn sie gekommen ist, melde es uns. Sie kam zu ihm, der stehen blieb; deshalb geht ein Weib zu dem Manne, der an dem verabredeten Orte steht. Als sie gekommen war, meldete er sie den Göttern an: „sie ist gekommen". (22)

Die Götter schnitten sie von den Asuren ab, und nachdem sie dieselbe in ihre Gewalt gebracht und mit Feuer eingeschlossen hatten, opferten sie die sarvahut-Spende, denn das ist die Darbringung der Götter; dadurch nun, dass sie dieselbe mit einer Anushṭubh opferten, machten die Götter sie (die Vâc) sich zu eigen. Die Asuren der Stimme beraubt, gingen zu Grunde, indem sie hê alávas hê alávas riefen. (23)

agnâvêva parigṛhya nachdem sie sie mit Feuer umgeben hatten, das Feuer zu ihrem Wächter bestellt hatten. hê alávas barbarische Aussprache für arayas: Sây: hê arayô hê araya ity uccârayitum açaktâ hê alava iti vadantaḥ parâbhûtâḥ d. h. sie gingen zu Grunde, hê alavas hê alavas rufend, da sie hê arayas hê arayas nicht aussprechen konnten.

Da sprachen sie diese Sprache, eine unverständliche, das ist die Barbarensprache; daher soll ein Brahmane nicht barbarisch sprechen, denn das ist asurische Sprache. So beraubt der seine Widersacher der Sprache und die gehen der Sprache beraubt zu Grunde für den, der solches weiss. (24)

Hier schliesst der erste Theil dieser Erzählung, der offenbar ein Ganzes für sich bildet.

Der Yajña stellte der Vâc nach: „ich möchte mich mit ihr begatten"; er kam mit ihr zusammen. (25)

Da überlegte Indra: „Es wird ein grosses Ungeheuer entstehen aus der Umarmung des Yajña und der Vâc, dass mich das nur nicht überwindet". Er, Indra ging zum Embryo geworden in die Begattung ein. (26)

Als er nach einem Jahre geboren war, überlegte er: „Das ist ein Schooss von grosser Kraft, der mich getragen hat, dass nur nicht dar-

aus nachher ein grosses Ungeheuer geboren wird, dass mich dasselbe nur nicht überwindet. (27)

Er packte denselben kräftig an und ihn um (die Hand) windend riss er ihn heraus; denselben setzte er auf das Haupt des Yajña, denn die schwarze Antilope ist der Yajña. Was Yajña ist, das ist das Antilopenfell, und was der Schooss war, das ist das Antilopenhorn; weil ferner Indra denselben um (die Hand) windend herausriss, deshalb ist (das Horn) gleichsam gewunden. Und wie damals Indra zum Embryo geworden aus dieser Paarung geboren wurde, so wird er zum Embryo geworden aus dieser Paarung geboren. (28)

Dieser zweite Theil der Geschichte ist ebenfalls ein Ganzes für sich, in der TS. findet er sich ohne die vorhergehende Erzählung in etwas veränderter Gestalt. TS. 6, 1, 3, 6: Der Yajña stellte der dakshiṇâ nach, er kam mit ihr zusammen. Das merkte Indra, er dachte: „Der hieraus geboren werden wird, der wird dies sein (idam bhavishyati wohl dies All, oder ist abhibhavishyati zu lesen?) In sie ging er ein und aus ihr wurde Indra geboren. Er dachte: „Der nach mir daraus geboren werden wird, der wird dies sein". Zugreifend spaltete er ihren Schooss, sie würde zur sûtâvaçâ (zur Kuh, die nach dem ersten Kalbe nicht mehr trächtig wird): das ist die Entstehung der sûtâvaçâ. Den Schooss wand er sich um die Hand; ihn setzte er auf die Antilopen, er wurde zum Antilopenhorn. Mit den Worten: „Du bist Indras Geburtsstätte" reicht er ihm das Antilopenhorn, so macht er das Opfer mit einem Schooss versehen, die dakshiṇâ mit einem Schooss versehen, den Indra mit einem Schooss versehen sayôni-tvâya. — Der ganze Mythus ist natürlich in dieser Gestalt völlig modern, zur Erklärung des Spruches gemacht, ob etwa und wie weit ältere Sagen zu Grunde liegen, ist nicht zu entscheiden. Möglich ist es jedenfalls, dass eine echte alte Mythe in dieser absurden Weise umgebildet ist.

Er bindet dasselbe aufrecht an, denn aufrecht trägt der Schooss den Embryo. Darauf berührt er die Stirne über der rechten Augen-
**VS. 4, 10 d.** braue: Du bist des Indra Geburtsstätte: denn das Horn ist Indras
TS. 6, 1, 3, 7. Geburtsstätte, denn in dasselbe geht er ein und aus demselben wird er geboren, wenn er geboren wird. Deshalb sagt er: du bist des Indra Geburtsstätte. (29)

Die Worte der Saṃhitâ sind wahrscheinlich einfach zu übersetzen: Du bist Indras Stätte oder Sitz, und auf das barhis zu beziehen, das im RV. häufig als yôni der Götter, speciell auch das Indra bezeichnet wird.

**VS. 4, 10 e.** Darauf ritzt er (die Erde): Getreidereich mache unsere Felder: damit erzeugt er das Opfer; wenn es nämlich ein gutes Jahr ist, dann hat er genug zum Opfer, wenn aber das Jahr schlecht ist, dann

hat er nicht einmal für sich selbst genug: so erzeugt er also dadurch das Opfer. (30)

TS. 6, 1, 3, 7: kṛshyâi tvâ susasyâyâi „dich für ergiebigen Ackerbau" so sagt er, deshalb reifen die wildwachsenden Pflanzen.

Ferner soll sich der Geweihte nicht mit einem Stück Holz oder dem Fingernagel kratzen, denn der wird ein Embryo, der sich weiht, wer aber an einem Embryo mit einem Stück Holz oder mit dem Nagel kratzen wollte, der würde ihn abtreiben und tödten; es könnte dann geschehen, dass der Geweihte krätzig wird — dem Geweihten gleich ist der Same — dass der Same krätzig wird; der eigene Schooss verletzt den Samen nicht, dass ist aber sein eigener Schooss, nämlich das Antilopenhorn, so verletzt ihn dasselbe nicht; deshalb soll sich der Geweihte mit dem Antilopenhorn kratzen und mit nichts anderem, als dem Antilopenhorn. (31)

Zu bhavitôs ist îçvaras zu ergänzen, eigentlich: er ist im Stande, krätzig zu werden. TS. 6, 1, 3, 8: wenn er sich mit der Hand kratzte, würden die Menschen krätzig werden; er kratzt sich mit dem Antilopenhorn — zum Schutz für die Menschen.

Darauf reicht er ihm den Stock; ein Donnerkeil ist der Stock zum Schutz gegen die Dämonen. (32)

Derselbe ist ven Udumbaraholz: — Speise und Kraft ist der Udumbara — zur Gewinnung von Kraft und Speise: deshalb ist er von Udumbaraholz. (33)

ûrjô 'nnâdyasyâvaruddhyâi ist natürlich mit âudumbarô bhavati zu verbinden, dass die Erklärung so in die Mitte geschoben wird, ist eine in den Brâhmaṇa häufige Stellung, wir würden sagen: Derselbe ist von Udumbaraholz zur Gewinnung von Speise und Kraft, denn Speise und Kraft ist der Udumbara. TS. 6, 1, 4, 1: Die Vâc entlief den Göttern, dem Yajña nicht Stand haltend; sie ging in die Bäume ein; dieselbe Stimme ertönt in den Bäumen, wie in der Trommel oder Flöte oder Harfe; wenn er ihm den Weihestock reicht, hält er damit die Vâc fest. Derselbe ist von Udumbaraholz, Kraft ist der Udumbara, Kraft gewinnt er damit.

Er ist bis an den Mund reichend, denn soweit geht die Manneskraft, soweit die Manneskraft geht, soweit reicht dieser, wenn er bis an den Mund reicht. (34)

Was die Worte êtâvad vâi vîryam bedeuten sollen, verstehe ich nicht. Dass der Stab bis an den Mund reichen soll, lehrt auch die TS.

VS. 4, 10 f. Den richtet er auf: Erhebe dich, o Baum, aufrecht stehend schütze mich bis zu dieses Opfers Vollendung: aufrecht stehend behüte mich bis zu dieses Opfers Schluss, das meint er damit. (35)

vanaspatê kann wohl kaum den Stock bedeuten, es ist wahrscheinlich als Anrede an den yûpa zu fassen, der z. B. RV. III, 8, 3 vanaspati genannt wird. Die wirkliche Aufrichtung des yûpa erfolgt freilich erst später.

Jetzt erst krümmen einige die Finger und halten die Stimme an, indem sie sagen: „von jetzt an hat er nichts mehr zu murmeln“: das soll er aber nicht so machen; wie wenn jemand einen, der fern hinläuft, erhaschen möchte, ihn aber nicht erhascht, so erhascht er das Opfer nicht. Deshalb soll er zu jener Zeit die Finger krümmen und die Stimme anhalten. (36)

amutra d. h. zu der früher angegebenen Zeit, nämlich gleich nach der Salbung. Die hier zurückgewiesene Ansicht ist vertreten TS. 6, 1, 4, 2, daher auch dort erst an dieser Stelle die beim Krümmen der Finger recitirten Sprüche stehen.

Ferner wenn ein Geweihter einen Rik- oder Yajus- oder Sâmanvers laut hersagt, so ergreift er damit das Opfer ganz fest, deshalb soll er zu jener Zeit die Finger krümmen und die Stimme anhalten. (37)

Der Sinn dieses Verses ist mir nicht klar, es könnte höchstens bedeuten: ein Geweihter ergreift das Opfer durch lautes Hersagen eines Spruches, er hingegen, dessen Weihe noch nicht vollendet ist, durch möglichst frühes Krümmen der Finger und Anhalten der Stimme; doch lässt sich auch das schwer mit den Worten des Textes vereinigen.

Ferner wenn er die Stimme anhält — Stimme ist das Opfer —, so macht er sich dadurch das Opfer zu eigen. Wenn ferner einer, der die Stimme anhalten soll, laut spricht, so entgleitet ihm in Folge dessen das Opfer und läuft in die Ferne; da soll er einen an Vishṇu gerichteten Rik- oder Yajusvers murmeln — Vishṇu ist das Opfer —, so ergreift er das Opfer wieder: das ist dafür die Sühne. (38)

Vishṇu wird im Çat. Br. durchgängig mit dem Opfer identificirt; worauf dies eigentlich beruht, weiss ich nicht, ganz willkürlich kann die Identification wohl kaum sein.

Darauf ruft einer aus: „Geweiht ist dieser, ein Brahmane, geweiht ist dieser, ein Brahmane!“ Damit kündigt er ihn den Göttern an: er ist von grosser Kraft, da er das Opfer erlangt hat, er ist einer von

euch geworden, ihn schützt! Das meint er damit. Dreimal sagt er es, denn dreifach ist das Opfer. (39)

êka udvadati wohl einer von den Priestern.

Weshalb er ferner sagt: „ein Brahmane“: unwirklich ist seine frühere Geburt, denn man sagt: die Rakshas gehen dem Weibe nach, so legen die Rakshas auch ihren Samen hinein. Nun aber wird er wahrhaft geboren, wenn er aus dem Gebet und Opfer geboren wird; deshalb soll er auch einen Râjanya oder Vâiçya einen Brahmanen nennen, denn aus dem Gebet (bráhman) wird er geboren. Deshalb sagt man: Man soll keinen tödten, der ein Somaopfer darbringt, denn man wird zum Verbrecher an dem, der ein Somaopfer darbringt. (40)

Man wird zum Verbrecher eigentlich, durch den, der ein Somaopfer darbringt, weil seine Tödtung nun ein Brahmanenmord ist. —

Hiermit ist die Weihe vollendet; im folgenden Kapitel werden noch einige Vorschriften gegeben, die sich auf die Vorbereitung für das Opfer beziehen, das eigentliche Opfer beginnt erst im übernächsten Abschnitt mit der Spende an die Aditi. Ich habe deshalb das nächste Kapitel hier noch mit angeschlossen, obgleich es nicht mehr zur Weihe selbst gehört.

## 2, 2. Die vrata-Milch; Schlaf; Erwachen am nächsten Morgen.

Er hält die Stimme an; die Stimme anhaltend sitzt er da bis Sonnenuntergang. Weshalb er die Stimme anhält: (1)

Durch das Opfer gewannen die Götter den Besitz, der jetzt ihr Besitz ist; sie sprachen: „Wie kann dies von uns für die Menschen unerreichbar sein“, und nachdem sie den Saft des Opfers ausgesogen hatten, wie Bienen den Honig aussaugen, und das Opfer ausgemolken und mit dem Pfosten verwischt hatten, gingen sie davon; weil sie mit ihm verwischten, daher heisst derselbe yûpa. (2)

Das war von den Rishi gehört worden; sie brachten das Opfer zusammen, wie jetzt das Opfer zusammengebracht ist. So bringt er das Opfer zusammen, der sich weiht: Stimme ist das Opfer. (3)

Sie, die Stimme, entlässt er, wenn die Sonne untergegangen ist: Prajâpati ist das Jahr, das Opfer ist Prajâpati, das Jahr ist Tag und Nacht, denn die beiden bringen es zu Stande durch ihren Kreislauf: er hat sich am Tage geweiht, er erreicht die Nacht: wie gross nun das

Opfer ist, wie gross sein Maass, so gross es hiermit erlangt habend, entlässt er die Stimme. (4)

Dadurch dass er sich am Tage weiht und nun nach Sonnenuntergang die Stimme entlässt, erlangt er Tag und Nacht: Tag und Nacht bedeuten das Jahr, das Jahr ist gleich Prajâpati, Prajâpati gleich dem Opfer: so erlangt er also das Opfer dadurch, dass er Tag und Nacht erlangt. So ist der Vers zu verstehen, im Text sind wie gewöhnlich im Çat. Br. die Beweisglieder umgestellt, indem das zweite Paar voransteht.

Da entlassen nun einige die Stimme, wenn sie einen Stern gesehen haben, indem sie sagen: „Dann ist sofort die Sonne untergegangen"; das soll er aber nicht so machen, denn was wird aus jenen, wenn der Himmel bewölkt ist, daher soll er die Stimme entlassen, sobald er glaubt, dass die Sonne untergegangen ist. (5)

Die hier bekämpfte Ansicht findet sich wieder in der TS. 6, 1, 4, 3: Nicht vor dem Aufgang der Gestirne soll er die Stimme entlassen; wenn er vor dem Aufgang der Gestirne die Stimme entliesse, würde er das Opfer spalten. Wenn die Sterne aufgegangen sind, entlässt er mit den Worten: „bereitet die Milch" die Stimme.

Einige nun entlassen die Stimme mit folgenden Worten: „bhûr bhuvaḥ svaḥ", indem sie sagen: „So kräftigen wir das Opfer, so fügen wir das Opfer zusammen". Das soll er aber nicht so machen, denn nicht kräftigt der das Opfer, nicht fügt der es zusammen, der damit die Stimme entlässt. (6)

bhûr bhuvaḥ svar eine mystische Formel, zu den sog. vyâhṛti gerechnet, und beim Opfer nicht selten gebraucht. Çat. Br. 2, 1, 4, 11 gedeutet als Prajâpati Luftraum und Himmel, als Prajâpati Menschen und Vieh und als Brâhmaṇa Râjanya und Vâiçya.

VS. 4, 11 a. Mit folgendem (Spruch) soll er die Stimme entlassen: Bereitet die Milch, bereitet die Milch; Agni ist Priester, Agni ist Opfer, der Baum ist zum Opfer gehörig: denn das ist nun sein Opfer, das seine Opfergabe, wie vor dem Agnihôtra; nachdem er so das Opfer durch das Opfer zusammengebracht hat, lässt er das Opfer im Opfer sich festsetzen, fügt das Opfer mit dem Opfer zusammen, denn in ununterbrochener Folge erhält er die Milch bis zur Pressung. Dreimal sagt er es, denn dreifach ist das Opfer. (7)

Der Vers bedeutet eigentlich natürlich: „vollzieht das heilige Werk; Agni ist Beter, Agni ist Opfer, der Baum (d. h. der yûpa) ist opferbereit" und schliesst sich somit genau an den vorhergehenden an. Die im Brâhmaṇa gegebene Deutung ist ganz sinnlos. — Das ist sein Opfer, nämlich die vrata-Milch, nach dem folgenden gilt das Trinken dieser Milch soviel, wie eine Spende ins Feuer. Durch den regelmässigen Ge-

nuss derselben fügt er Opfer an Opfer: yajñêna yajñaṃ santanôti. TS. 6, 1, 4, 4 ist vrata in derselben Bedeutung gebraucht, die wir für die Saṃhitâ annehmen müssen.

Ferner entlässt er die Stimme, sich an Agni wendend, denn nicht kräftigt der das Opfer, nicht fügt der es zusammen, der mit etwas anderem, als diesem, die Stimme entlässt. So spricht er gleich beim ersten Sprechen das Wahre der Rede aus. (8)

„Agni ist Priester“, denn Agni ist Priester; „Agni ist Opfer“, denn Agni ist Opfer; „der Baum ist zum Opfer gehörig“: denn die Bäume sind zum Opfer gehörig, denn die Menschen könnten nicht opfern, wenn es keine Bäume gäbe; deshalb sagt er: Der Baum ist zum Opfer gehörig. (9)

Darauf kocht man ihm die Milch: zu den Göttern wendet sich der, der sich weiht, er wird einer der Götter, gekocht aber ist die Opfergabe an die Götter, nicht ungekocht, deshalb kocht man. Die trinkt er und giesst sie nicht ins Feuer. Weshalb er sie trinkt und nicht ins Feuer giesst: (10)

Durch das Opfer gewannen die Götter den Besitz, der jetzt ihr Besitz ist, sie sprachen: „Wie kann dies von uns für die Menschen unerreichbar sein“, und nachdem sie den Saft des Opfers ausgesogen hatten, wie Bienen den Honig aussaugen, und das Opfer ausgemolken und mit dem Pfosten verwischt hatten, gingen sie davon; weil sie mit ihm verwischten, daher heisst derselbe yûpa. (11)

Das war von den Rishi gehört worden; sie brachten das Opfer zusammen, wie jetzt das Opfer zusammengebracht ist. Das Opfer ist hier der, der sich weiht, denn er vollbringt es, er erzeugt es; was nun da von dem Opfer ausgesogen, was ausgemolken ist, das kräftigt er dadurch, dass er die Milch trinkt und nicht ins Feuer giesst. Dabei soll er sich doch für einen, der giesst, halten, nicht für einen, der nicht giesst. (12)

Diese prâṇa sind die geistentsprungenen, geistbegabten, rechtgesinnten (d. h. die Götter): Agni ist die Stimme, Mitra und Varuṇa sind Einathmen und Ausathmen, die Sonne ist das Auge, alle Götter sind das Ohr: in diese Gottheiten ist damit von ihm gegossen worden. (13)

prâṇa ist im Deutschen kaum wiederzugeben, es bedeutet nicht nur Athem, sondern auch die Oeffnungen des Körpers; so hiess es oben: 7 sind die prâṇa am Kopf d. h. Mund, die beiden Nasenlöcher, Augen und Ohren. Hier ist die Stimme auch mit unter die prâṇa gerechnet.

Da werfen nun einige in die erste Milchportion beides, Reis und Gerste, indem sie sagen: „Durch dieser beiden Saft kräftigen wir wieder, was vom Opfer ausgesogen, was ausgemolken ist; wenn aber die vrata-

dughâ keine Milch giebt, dann mag er, wovon er will, die vrata-Milch bereiten — denn dazu sind diese beiden, Reis und Gerste von ihm ergriffen worden". Das soll er aber nicht so machen: Der kräftigt das Opfer nicht, fügt es nicht zusammen, der beides, Reis und Gerste hineinwirft, daher soll er nur eins davon hineinwerfen; seine Opfergabe sind diese beiden, Reis und Gerste, und dass sie seine Opfergabe sind, dazu sind sie von ihm ergriffen worden. Wenn die vratadughâ keine Milch giebt, dann mag er allerdings, wovon er will, die vrata-Milch bereiten. (14)

Die zurückgewiesene Meinung geht dahin, dass er Reis und Gerste genommen hat, um durch deren Kraft das ausgesogene Opfer, welches er in diesem Falle selbst repräsentirt, wieder zu kräftigen; das glaubt man am besten dadurch zu erreichen, dass man beide gleich in die erste Milchportion wirft. Auf die Milch kommt es dabei weniger an, wenn die vratadughâ (die Kuh die dazu bestimmt ist, die vrata-Milch zu liefern) einmal keine Milch giebt, kann man auch andere nehmen. Letzterer Satz wird zugegeben; dagegen wird der angenommene Zweck von Reis und Gerste bestritten und behauptet, dass dieselben vielmehr ein havis für ihn sind, also dasselbe, was für die Götter purôḍâça und caru sind. Der Grund, weshalb er nicht gleich beide hineinwerfen soll, scheint nur der zu sein, dass das nutzlos wäre, da man dadurch das Opfer doch nicht kräftigt.

Da werfen nun einige in die erste Milchportion allerlei Kräuter und allerlei wohlriechende Sachen: „Wenn den Geweihten ein Unfall trifft, so mag er heilen, womit er davon will, als ob er mit vrata-Milch heilte". Das soll er aber nicht so machen, denn etwas menschliches thun die beim Opfer, verfehlt ist aber beim Opfer, was menschlich ist: „dass ich nur nichts verfehltes beim Opfer thue". Wenn den Geweihten ein Unfall trifft, dann mag er heilen, womit er will, denn Stärkung ist erlaubt. (15)

Die einen sorgen gleich im Anfang dafür, dass der Geweihte für den Fall, dass er schwach wird, etwas zur Stärkung hat; das ist aber falsch nach der Meinung des Verfassers des Çat. Br., erst wenn er wirklich schwach wird, soll man ihm eine Stärkung zukommen lassen. samâpti fasse ich als Gegensatz zu ârti, welches dem abalyàm 2, 1, 10 entspricht, puṇyâ rein, daher den Erfolg der Weihe nicht gefährdend, am besten wohl durch „erlaubt" wiederzugeben.

Dann reicht er ihm die Milch und zwar mit Uebergehung der menschlichen Zeiteintheilung die Abendmilch in der zweiten Hälfte der Nacht, die Morgenmilch am Nachmittag: zur Unterscheidung; göttliches und menschliches scheidet er so. (16)

Ferner im Begriff ihm die Milch zu geben, lässt er ihn sich die Hände waschen: Göttliche Andacht haben wir im Sinne, Gnade verschaffende, zur Hülfe, Kraft gebende, das Opfer geleitende; wohlgeleitend sei sie für uns, nach Wunsch. Für eine menschliche Mahlzeit hat er sich vordem gewaschen, aber jetzt für die göttliche Andacht, deshalb sagt er: „Göttliche Andacht haben wir im Sinn, Gnade verschaffende, zur Hülfe, Kraft gebende, das Opfer geleitende, wohlgeleitend sei sie für uns, nach Wunsch“. So oft er im Begriff etwas Milch zu trinken sich die Hände wäscht, soll er sie mit diesem Spruch waschen. (17) VS. 4, 11 b. TS. 1, 2, 3, 1 6, 1, 4, 4.

Dann trinkt er die Milch: Welche Götter geistentsprungen, geistbegabt, rechtgesinnt sind, die mögen uns fördern, die mögen uns schützen, denen Svâhâ: so ist es ebenso für ihn, als ob sie mit dem Vashaṭruf (ins Feuer) gegossen wäre. (18) VS. 4, 11 c. TS. 1, 2, 3, 1.

Die Beziehung des Spruches auf das Milchtrinken ist oben Vers 13 erklärt worden.

Darauf, nachdem er die Milch getrunken hat, berührt er seinen Nabel: Wohlschmeckend seid, ihr Wasser, die wir getrunken, heilsam in unserm Leib. Sie, die ohne Krankheit, Noth und Fehler sind, mögen uns schmecken, die göttlichen, unsterblichen, am Recht sich freuenden. — Zu den Göttern wendet sich der, der sich weiht, er wird einer der Götter; das Opfer für die Götter darf nicht verschüttet werden; hier begeht der, der die Milch darreicht, einen Fehler, wenn er Milch verschüttet, er vermindert die Milch, dafür ist dies die Sühne, so ist dabei von ihm kein Fehler begangen, vermindert er die Milch nicht, deshalb sagt er: Wohlschmeckend seid, ihr Wasser, die wir getrunken, heilsam in unserm Leib. Sie, die ohne Krankheit, Noth und ohne Fehler sind, mögen uns schmecken, die göttlichen, unsterblichen, am Recht sich freuenden. So oft er Milch getrunken habend sich den Nabel berührt, soll er ihn mit diesem Spruche berühren, denn wer kann wissen, ob der Ueberreicher der Milch verschüttet hat. (19) VS. 4, 12.

Da es sehr leicht möglich ist, dass beim Ueberreichen der Milch ein Tropfen unvermerkt verschüttet wird, so ist es sicherer, jedesmal den dafür vorgeschriebenen Sühnespruch zu recitiren. Es ist klar, dass der Spruch sich nicht auf das Trinken von Milch beziehen kann; er wurde gesprochen, nachdem der Opferer Wasser getrunken hatte, wahrscheinlich, um sich inwendig zu reinigen, nachdem er sich äusserlich durch das Bad gereinigt hatte.

Darauf, wenn er seichen muss, spiesst er mit dem Antilopenhorn
VS. 4, 13 a. eine Erdscholle oder so etwas auf: Das ist deine heilige Haut: denn die Erde hier ist heilig, zum Opferplatz dienend, die darf vom Geweihten nicht beseicht werden; von ihr dies wegnehmend, die heilige
VS. 4, 13 b. Haut, beseicht er den nun nicht mehr heiligen Körper: Die Wasser entlasse ich, nicht die Nachkommenschaft: denn beides kommt eben daher, Wasser und Same, er entlässt das Wasser, nicht die Nachkommenschaft; Angst lösend, von Svâhâ begleitet: denn von Angst lösen sie, wenn etwas im Leibe verstopft ist, deshalb sagt er: Angst lösend, von Svâhâ begleitet dringt in die Erde ein: zu Spenden geworden, besänftigt dringt in die Erde ein. (20)

Wegen des svâhâkṛtâs ist wohl die hier gegebene Deutung des Spruches unmöglich; ich vermuthe, dass der Opferer den Rest des Wassers auf die Erde goss, eine Bedeutung die die √muc auch sehr wohl haben kann, wenn mir auch keine Stelle bekannt ist, in denen das Verbum in Verbindung mit Wasser vorkommt. na prajâm mag sich auf irgend einen abergläubischen Gebrauch beziehen, bei dem man durch Wegschütten von Wasser Jemand der Nachkommenschaft berauben wollte.

VS. 4, 13 c. Darauf wirft er die Scholle wieder hin: Mit der Erde vereinige dich: denn die Erde hier ist göttlich, zum Opferplatz dienend, sie darf von dem Geweihten nicht beseicht werden; von ihr dies aufgenommen habend, nämlich die heilige Haut, hat er den nun nicht mehr heiligen Körper beseicht; auf sie legt er nun wieder die heilige Haut, deshalb sagt er: Mit der Erde vereinige dich. (21)

Der Spruch ist jedenfalls ursprünglich noch an das Wasser gerichtet, bedeutet also dasselbe, wie die vorhergehenden Worte.

Darauf übergiebt er sich in Agni's Schutz und schläft. Zu den Göttern wendet sich der, der sich weiht, er wird einer der Götter; die Götter schlafen aber nicht, ihm hingegen ist Schlaflosigkeit nicht gegeben; Agni ist unter den Göttern der Hüter der Ordnung, dem sich
VS. 4, 14. hiermit anvertraut habend, schläft er: Agni du wache wohl, wir
TS. 1, 2, 3, 1. wollen es uns behaglich machen: Agni du wache, wir werden schlafen, das meint er damit; schütze uns unablässig: hüte uns sorgsam; das meint er damit; bring uns wieder zum Erwachen: dass wir nachher nach dem Schlaf gesund erwachen, das bewirke uns, das meint er damit. (22)

TS. 6, 1, 4, 5: Den Geweihten suchen, während er schläft, die rakshas zu tödten; Agni ist der rakshas-Tödter: Agni du wache wohl, wir wollen es uns behaglich machen: so sagt er; nachdem er so den Agni als Schützer bestellt hat, schläft er.

Darauf wenn er völlig ausgeschlafen hat, lässt er ihn sagen: Wieder ist mir das Denken, wieder das Leben gekommen; wieder ist mir der Athem, wieder die Seele gekommen; wieder ist mir das Gesicht, wieder das Gehör gekommen: denn alle diese entschwinden dem Schlafenden [der Athem freilich nicht], mit denen vereinigt er sich nach dem Schlaf wieder, deshalb sagt er: Wieder ist mir das Denken, wieder das Leben gekommen; wieder ist mir der Athem, wieder die Seele gekommen; wieder ist mir das Gesicht, wieder das Gehör gekommen. Agni Vâiçvânara, der nicht zu täuschende, den Körper schützende, schütze uns vor bösem Wandel und vor Tadel: was da durch den Schlaf oder durch sonst etwas versehen wird, vor dem allen möge Agni uns behüten, das meint er damit, deshalb sagt er: Agni Vâiçvânara, der nicht zu täuschende, den Körper schützende, schütze uns vor bösem Wandel und vor Tadel. (23) **VS. 4, 15.**

Die Worte: „Der Athem freilich nicht" sind offenbar eine in den Text eingedrungene Glosse, da sie nur den Zusammenhang stören; es war wohl einem Leser oder Abschreiber die Behauptung anstössig, dass beim Schlaf der Athem aufhören soll. — Wenn er völlig ausgeschlafen hat eigentlich: wenn er nach dem Schlaf nicht wieder einnicken will. — TS. 6, 1, 4, 6: Von dem Geweihten schwinden, wenn er schläft, die Sinne (indriyám collectiv) und die Götter: alle Götter haben sich zu mir gewandt: sagt er, und vereinigt ihn so mit den Sinnen, mit den Göttern — duritâd avadyât ist in der Saṃhitâ zu übersetzen: vor Unfall und Verleumdung; hier ist es auf das eigene Thun des Geweihten bezogen.

Wenn ferner der Geweihte etwas nicht zum heiligen Werk passendes sagt oder in Zorn geräth, so begeht er ein Versehen, schädigt dadurch das Werk, denn Nichtzürnen ziemt dem Geweihten. Agni ist der Schützer des heiligen Werks bei den Göttern, zu dem nimmt er dann seine Zuflucht: Du Agni bist Schützer des heiligen Werks, als **VS. 4, 16 a.** Gott unter den Menschen, der du zu verehren bist bei den TS. 6, 1, 4, 6. Opfern: Das ist dafür die Sühne, so ist von ihm nichts versehen, er schädigt das Werk nicht, deshalb sagt er: Du Agni bist Schützer des heiligen Werks, als Gott unter den Menschen, der du zu verehren bist bei den Opfern. (24)

TS. 6, 1, 4, 6: Du Agni bist Schützer des heiligen Werks: sagt er: Agni ist Herr des heiligen Werks bei den Göttern, so lässt er ihn das Werk beginnen; als Gott unter den Menschen: sagt er, denn ein Gott seiend ist derselbe bei den Menschen; der du bei den Opfern zu verehren bist: sagt er, denn man verehrt ihn bei den Opfern. — vrata bedeutet hier nicht, wie im Vorhergehenden, die Milch, sondern das heilige Werk, zu dem sich der Geweihte nun anschickt.

Wenn man ferner dem Geweihten etwas bringt, lässt er dabei
VS. 4, 16 b. sprechen: Gieb soviel, Sôma, bring mehr herbei: denn Sôma
TS. 6, 1, 4, 7. nimmt für ihn das an sich, was man dem Geweihten bringt. Wenn er sagt: gieb soviel, Sôma: so meint er damit: gieb uns soviel, Sôma; bring mehr herbei: damit meint er: bring uns mehr herbei. Gott Savitar, der Geber des Guts, hat uns Gut gegeben: so wird ihm das zum Geschenk, was durch Savitar hervorgebracht wird. (25)

In der Erklärung des ersten Spruches ist das „uns" eingesetzt, weil man sonst glauben könnte, dass es eine Bitte für den Geweihten ist; gemeint ist aber, dass denen, die dem Geweihten, und damit dem Sôma, etwas bringen, ebensoviel und mehr dafür zu Theil werden möge. — savitṛprasûtam hier nicht: „von Savitar angetrieben", sondern „von Savitar erzeugt, hervorgebracht", also hauptsächlich an Kräuter und Früchte zu denken.

Vor Sonnenuntergang sagt er: Geweihter halte die Stimme an; sie, die Stimme, entlässt derselbe, wenn die Sonne untergegangen ist; vor Sonnenaufgang sagt er: Geweihter halte die Stimme an; sie, die Stimme, entlässt er, wenn die Sonne aufgegangen ist: zur Verknüpfung: den Tag verknüpft er so mit der Nacht, mit dem Tage die Nacht. (26)

Nach dem folgenden Vers soll der Geweihte vor Sonnenaufgang erwachen, von da an bis zum Sonnenaufgang soll er noch schweigen.

Nicht soll die Sonne über ihm untergehen, während er anderswo weilt, nicht über ihm aufgehen, während er noch schläft: wenn sie über ihm unterginge, während er anderswo weilte, so würde ihn das vom Tage scheiden. Dafür giebt es keine Sühne, man hat sich davor zu hüten. Er soll nicht vor dem Reinigungsbade ins Wasser steigen, noch soll es auf ihn regnen; denn das ist nicht wohlgethan, wenn er vor dem Reinigungsbade ins Wasser steigt oder wenn es auf ihn regnet. Ferner redet er die Stimme verstellend, nicht mit gewöhnlicher menschlicher: weshalb er die Stimme verstellend redet, nicht mit gewöhnlicher menschlicher: (27)

anyatra carantam nämlich anderswo, als in der Hütte, die ihm bis zur sutyâ als Aufenthaltsort angewiesen ist. — Eine Sühne giebt es nur für solche Versehen, deren Vorkommen nicht immer zu vermeiden ist, oder die in der menschlichen Natur begründet sind, hier giebt es keine, denn die hier genannten Versehen kann natürlich jeder leicht vermeiden.

Durch das Opfer gewannen die Götter den Besitz, der jetzt ihr Besitz ist; sie sprachen: „Wie kann dies von uns für die Menschen unerreichbar sein", und nachdem sie den Saft des Opfers ausgesogen

hatten, wie Bienen den Honig aussaugen, und das Opfer ausgemolken und mit dem Pfosten verwischt hatten, gingen sie davon; weil sie mit ihm verwischten, daher heisst derselbe yûpa. (28)

Das war von den Rishi gehört worden; sie brachten das Opfer zusammen, wie jetzt das Opfer zusammengebracht ist. So bringt der das Opfer zusammen, der sich weiht: Stimme ist das Opfer, was nun da vom Opfer ausgesogen, was ausgemolken ist, das stärkt er dadurch wieder, wenn er die Stimme verstellend redet, nicht mit gewöhnlicher menschlicher. Er würde es nicht stärken, wenn er mit gewöhnlicher menschlicher Stimme reden wollte, deshalb redet er die Stimme verstellend, nicht mit gewöhnlicher menschlicher. (29)

Unter dem Verstellen der Stimme hat man sich wohl eine feierliche, pathetische Sprechweise zu denken.

dhîkshatê, für die Stimme nämlich dhîkshatê, für das Opfer nämlich dhîkshatê, denn Opfer ist die Stimme. dhîkshatê bedeutet dasselbe wie dîkshatê. (30)

Das Wort dhîkshatê kommt nur an dieser einen Stelle vor, was es eigentlich bedeutet, ist nicht zu ermitteln. Weber vermuthet, dass es ein Desiderativum von dih ist. Vielleicht ist es nur eine andere Aussprache für dîkshatê.

---

# Schluss.

Ich will nun noch, nachdem ich die Auffassung des Brâhmaṇa dargestellt habe, zur Vergleichung die Verse der Saṃhitâ im Zusammenhang übersetzen so, wie wir sie ihrem Wortlaut nach etwa zu verstehen haben, und dann versuchen, in der Kürze den Gang der Handlung zu bezeichnen, den wir danach vermuthen können. Zu bemerken ist, dass die Sômalieder des Rigvêda uns hier gar keinen Anhalt geben, da in ihnen nirgends von einer Vorbereitung für das Sômaopfer die Rede ist, sondern immer nur die Pressung und Bereitung des Trankes beschrieben wird.

1. a) Wir sind gekommen zu diesem Opferplatz der Erde, woran alle Götter Gefallen hatten.
   b) Mit Rik und Sâman zum Ziel gelangend und mit Yajusversen wollen wir an Gedeihen des Reichthums samt Labung uns erfreuen.
   c) Diese Wasser seien uns zum Heil, die göttlichen.
   d) O Kraut schütze.
   e) O Beil verletze ihn nicht.
2. a) Die mütterlichen Gewässer mögen uns reinigen, mit Ghṛta mögen uns läutern die mit Ghṛta geläuterten, denn allen Schmutz führen die göttlichen weg.
   b) Aus ihnen steige ich rein, geläutert empor.
   c) Du bist die Hülle von Weihe und Busse, dich die holde, hülfreiche lege ich um, schöne Farbe gewinnend.
3. a) Der Kühe Milch bist du, Kraft gebend bist du, gieb mir Kraft.
   b) Du bist des Vṛtra Augenstern, Augen gebend bist du, gieb mir das Auge.

4. a) Der Herr der Einsicht läutere mich.
   b) Der Herr der Stimme läutere mich.
   c) Gott Savitar läutere mich mit unvergänglicher Seihe, mit den Strahlen der Sonne; was von dir da, o Herr der Seihe, der du durch die Seihe geläutert bist, wünschend ich mich läutere, das möchte ich vermögen.

5. Euch, ihr Götter, flehen wir an um Gut beim Beginn des Opfers; euch, ihr Götter, rufen wir opferbereit Gebete zu.

6. a) Svâhâ das Opfer greife ich aus dem Sinn.
   b) Svâhâ aus dem weiten Luftraum.
   c) Svâhâ aus Himmel und Erde.
   d) Svâhâ aus dem Winde, Svâhâ.

7. a) Der Absicht, dem Antrieb, dem Agni Svâhâ.
   b) Dem Verstande, dem Sinne, dem Agni Svâhâ.
   c) Der Weihe, der Busse, dem Agni Svâhâ.
   d) Der Sarasvatî, dem Pûshan, dem Agni Svâhâ.
   e) Ihr Wasser, ihr mächtigen göttlichen allheilenden, o Himmel und Erde, o weiter Luftraum! dem Bṛhaspati möchten wir mit Opfer dienen. Svâhâ.

8. Jeder Sterbliche soll sich eines Gottes als Führers Freundschaft wählen; jeder begehrt Reichthum; Glanz möge er wählen zum Gedeihen. Svâhâ.

9. a) Ihr beiden seid die Zierden von Rik und Sâman, euch ergreife ich, ihr schützt mich bis zu dieses Opfers Vollendung.
   b) Du bist Schutz, verleihe mir Schutz, Verehrung sei dir, verletze mich nicht.

10. a) Du bist angirasische Kraft, wollenweich, verleihe mir Kraft.
    b) Du bist des Sôma Schurz.
    c) des Vishṇu Schutz bist du, der Schutz des Opfernden.
    d) Du bist Indra's Sitz.
    e) Getreidereich mache unsere Felder.
    f) Erhebe dich o Baum, aufrechtstehend schütze mich bis zu dieses Opfers Vollendung vor Noth.

11. a) Geht ans Werk; Agni ist Beter, Agni ist Opfer, der Baum ist opferbereit.
    b) Göttlichen Gedanken ersinnen wir, Gnade verschaffenden, zur Hülfe, einen Kraft gebenden, das Opfer geleitenden; zum Ziel führend sei er uns nach Wunsch.
    c) Welche Götter geistentsprungen, geistbegabt, rechtgesinnt sind, die mögen uns fördern, die mögen uns schützen, denen sei Svâhâ.

12. Schmackhaft seid ihr Wasser, die wir getrunken haben, heilsam in unserm Leib. Sie mögen uns schmecken, die ohne Krankheit Noth und Schuld sind, die göttlichen, unsterblichen, am Recht sich freuenden.

13. a) Dies ist deine heilige Hülle.
b) Die Wasser giesse ich aus, nicht die Nachkommenschaft; Noth lösend, von Svâhâ begleitet dringt in die Erde ein.
c) Mit der Erde vereinige dich.

14. Agni du wache wohl, wir wollen es uns behaglich machen; schütze uns unablässig, bring uns wieder zum Erwachen.

15. Wieder ist mir das Denken, wieder das Leben gekommen; wieder ist mir der Athem, wieder die Seele gekommen; wieder ist mir das Gesicht, wieder das Gehör gekommen. Agni Vâiçvânara der nicht zu täuschende, den Körper schützende möge uns schützen vor Unfall, vor Verläumdung.

16. a) Du Agni bist der Schützer des heiligen Werks als Gott unter den Menschen, der du bei den Opfern zu verehren bist.
b) Gieb soviel, Sôma bring mehr herbei. Gott Savitar, der Geber des Guts, hat uns Gut gegeben.

Hiernach dürfen wir etwa folgenden Gang der Handlung annehmen: Ankunft auf dem Opferplatz, Anrede an die 3 Veden und an einige Opferutensilien, nämlich an das Wasser, das Kraut, wobei wir wohl an die Kräuter zu denken haben, über die man den ausgepressten Sômasaft laufen liess, und das zum Behauen des yûpa dienende Beil. Es folgt dann das Bad (wobei 2c wohl auch auf das Wasser zu beziehen ist) darauf vielleicht eine Salbung mit Butter. Dann eine Bitte um Läuterung an verschiedene Götter. In Vs. 5 wird der Zweck des Opfers angegeben, nämlich Erlangung von Gut; das Opfer wird, wo es auch weilen möge, herbeigeholt. Vs. 7 Bezeichnung verschiedener zum Opfer nöthiger geistiger Thätigkeiten, sowie Svâhâruf an Agni und Ausdruck der Verehrung für Bṛhaspati, den Genius der Andacht. Es folgt dann eine Aufforderung an die Theilnehmer des Opfers, sich einen Gott als Führer zu erwählen und ihre Wünsche auszusprechen, wobei vorausgesetzt wird, dass jeder Reichthum wünscht. Darauf eine Anrede, wie es scheint, an zwei Gottheiten, die in b noch einzeln angerufen werden. Vs. 10. Ausstreuen oder Zurechtlegen des barhis, der Opferstreu, und Aufrichten des yûpa, um ihn zu behauen. Vs. 11. Aufforderung das Werk zu beginnen, nochmalige Anrufung der Götter um Förderung bei dem Opfer. Vs. 12. Trinken von Wasser, um sich auch inwendig zu reinigen und Vs. 13. Weggiessen von Wasser auf die Erde. Vs. 14.

Bitte an Agni um Schutz für die Nacht, darauf Vs. 15 und 16 Erwachen am andern Morgen und Anzünden des Feuers.

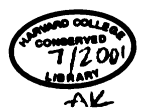
Es bestand also danach die Weihe in einem Bade, Salbung mit Butter (?), Trinken von Wasser und Gebeten um Reinheit. Von einem Hüttenbau ist keine Rede, vielmehr weisen spätere Stellen darauf hin, dass das Opfer theils in dem Hause des Opferers, theils auf einem Platze in der Nähe desselben vor sich geht. Als eine Hauptverschiedenheit von der Darstellung des Brâhmaṇa habe ich schon oben bezeichnet, dass wir nach den Worten der Saṃhitâ annehmen müssen, dass der Opferer die Sprüche selbst recitirt, während dies dort der Adhvaryu für ihn besorgt. Von dem Abschneiden von Haar und Bart und dem Beschneiden der Nägel, ferner von dem Hinbreiten der Antilopenfelle und dem Gebrauch derselben, sowie von der Milchdiät ist wenigstens in den Worten der Saṃhitâ nichts zu finden.

**Verzeichniss der Abkürzungen:**

Ait. Br. = Aitarêya Brâhmaṇa.
AV. = Atharva Vêda.
Çat. Br. = Çatapatha Brâhmaṇa.
RV. = Rig Vêda.
TBr. = Tâittirîya Brâhmaṇa.
TS. = Tâittirîya Saṃhitâ.
VS. = Vâjasanêyi Saṃhitâ.
PW. = Petersburger Wörterbuch von Böthlingk und Roth.


WIDENER
SEP 1 0 2002
BOOK DUE
SEP 1 0 2003
CANCELLED
WIDENER
SEP 1 0 2005
BOOK DUE




HARVARD COLLEGE
CONSERVED
7/2001
LIBRARY

